



El espíritu de la Ilustración francesa

Claudia Milani



La figura de Denis Diderot (1713-1784) suele vincularse principalmente a la extraordinaria labor de edición de L'Encyclopédie, una de las manifestaciones más representativas de la Ilustración francesa y europea. Pero Diderot fue mucho más que un atento y meticuloso editor: compuso diversos textos filosóficos que se enmarcan en el ambicioso debate filosófico del siglo XVIII. A pesar de su formación católica, criticó el cristianismo hasta llegar a posiciones deístas primero, y decididamente ateas más tarde, pasando del dualismo cartesiano a un monismo materialista de signo spinoziano. Se dedicó ampliamente a la reflexión antropológica y al análisis de la sensibilidad y de las pasiones. También se ocupó de la estética, y escribió novela y teatro.

Este libro reivindica la profundidad del pensamiento de Diderot, más allá de las simplificaciones de las que ha sido objeto durante tanto tiempo.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Lectulandia

Claudia Milani

Diderot

El espíritu de la Ilustración francesa

Descubrir la Filosofía - 49

ePub r1.0
Titivillus 22.02.2017

Título original: *Diderot. Lo spirito dell'illuminismo frances*e
Claudia Milani, 2015
Traducción: Juan Carlos Postigo Ríos
Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

¿Veis este huevo?
Basta esto para derribar todas las escuelas de teología y todos los templos de la tierra.

DENIS DIDEROT



Busto de Denis Diderot, obra de Jean-Antoine Houdon (1780)

Introducción

¿Cómo actuaríais si tuvieseis que realizar un estudio sobre los *Upanishads* védicos? ¿O si buscarais información sobre el *Ascaris lumbricoides*? Probablemente muchos de vosotros encenderíais un ordenador y consultaríais la web de *Wikipedia*, la enciclopedia libre en línea más famosa. Pero si hubierais querido realizar estas pesquisas antes de 2001, no habríais podido contar con *Wikipedia* y habríais tenido que recurrir a una enciclopedia de papel, tal vez menos completa, pero que igualmente os habría ayudado para sacaros del apuro. Las cosas habrían sido mucho peor si, hace tres siglos, hubierais necesitado o querido llevar a cabo una consulta de este tipo. A no ser que pertenecierais a una familia acomodada o al mundo eclesiástico, difícilmente habríais tenido acceso a una biblioteca que os permitiese documentaros de forma adecuada e, incluso con miles de volúmenes a vuestra disposición, las búsquedas habrían sido lentas y engorrosas.

En el siglo XVIII, la cultura no estaba al alcance de todo el mundo, y no todos los habitantes de una nación disfrutaban de los mismos derechos ni tenían las mismas posibilidades de crecimiento económico y social. Pero es precisamente en este siglo cuando las cosas, más rápido de lo que se cree, empiezan a cambiar gracias a ese movimiento cultural y filosófico que, en función del país, tomará el nombre de Ilustración, *Siècle des Lumières, Aufklärung o Enlightenment*. Serán de hecho los ilustrados los primeros en plantearse el problema de cómo hacer la cultura más democrática, cómo hacer que llegue a todos y, en última instancia, los que «inventaron» las enciclopedias.

La más conocida de todas, la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios* (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*), publicada en Francia entre los años 1751 y 1772, presenta muchas características que la hacen semejante a la moderna *Wikipedia*, de la que sin duda es la «abuela». En los dos casos se dedican miles de voces a los saberes más diversos, desde la filosofía teorética a las técnicas, desde las matemáticas puras a las leyes de los diferentes Estados, desde la historia a la astronomía: en ambos casos, los autores de muchas voces prefieren permanecer en el anonimato, mientras que solo algunos deciden firmar lo que escriben; el estilo de escritura y la estructura de las entradas pueden ser también sensiblemente diferentes: en definitiva, en los dos casos el proyecto enciclopédico es totalmente «abierto», tanto a la colaboración de todos aquellos que tengan algo que decir, aunque no sean intelectuales de profesión, como

en el sentido de un saber que nunca es definitivo, sino que siempre está en progreso hacia una posible mejora. Además de esto, la *Enciclopedia* presta especial atención a la técnica, motivada por la convicción de que teoría y praxis deben avanzar siempre de la mano. La *Enciclopedia* tiene una historia que más adelante podremos repasar en su totalidad: cuenta con ilustres colaboradores, entre los que encontramos a Voltaire, Rousseau, Montesquieu y Quesnay, pero tiene ante todo un artífice principal: Denis Diderot.

Como «trabajador del librepensamiento», en palabras de Paolo Quintili, Diderot nació en el seno de una humilde familia de artesanos católicos y quizá por eso sintió el deseo cada vez más acuciante de hacer llegar la cultura a todas aquellas personas que no pertenecían a la nobleza y sacarla de los claustros y las iglesias. Él fue quien recaudó la mayor parte de los fondos para esta empresa descomunal, quien contrató a los autores, quien asistió a los talleres artesanos para comprender —y, en caso necesario, rectificar— las voces más técnicas, quien supervisó en persona el trabajo de los impresores y quien revisó las voces pendientes de publicarse durante más de veinte años, llegando a publicar diecisiete volúmenes de texto y once volúmenes de tablas ilustradas.

Totalmente integrado en el panorama cultural de la época, antes de emprender esta obra colosal, Diderot había traducido textos del inglés al francés sobre una gran variedad de temas y se había interesado también por el debate cultural que tenía lugar en Italia, Alemania y España. Pero además de ser traductor y enciclopedista, era filósofo, acostumbrado a someter cualquier hipótesis al dictamen de la razón crítica y a superar los obstáculos de la superstición religiosa, aun a sabiendas de los límites intrínsecos de la razón humana. Como buen ilustrado, creía que la razón es una pequeña llama, débil pero firme dentro del restringido territorio que consigue iluminar.

Basándose en el materialismo de Spinoza, pero con algunas diferencias de tipo sensualista, Diderot abrazará en primer lugar el deísmo y más tarde el ateísmo materialista y sensualista, lo que le causará cuantiosos problemas. Si, por un lado, el Siglo de las Luces es el siglo en el que los hombres salen de su propio estado de minoría de edad y encuentran «el valor de servirse de su propio intelecto sin la tutela de otro», empleando las palabras de Immanuel Kant, por el otro, Francia seguía estando muy vinculada a los esquemas culturales, religiosos y políticos del Antiguo Régimen, y Diderot se ganó muchos enemigos en la corte y entre el clero, tal vez debido a una serie de ataques mordaces a sus coetáneos, no solo en forma de panfleto filosófico, sino también a través de obras de teatro o novelas erótico-libertinas.

Así, entre el verano y el otoño de 1749, el pensador tuvo que cumplir una pena de tres meses de prisión y, a partir de ese momento, muchas de sus obras más

importantes no llegaron a imprenta hasta después de su muerte por miedo a las posibles consecuencias.

La Ilustración constituye, por tanto, el intento valiente (y a menudo arduo) de iluminar con la razón la complejidad del mundo que rodea al hombre; gran parte de este trabajo, en Francia, lo llevó a cabo Denis Diderot, y su *Enciclopedia* representó un faro en las sombras del oscurantismo y de las opiniones irreflexivas. De todo esto hablaremos a continuación.

El contexto, la vida y las obras

El contexto histórico

La vida de Denis Diderot se extiende a lo largo de casi todo el siglo XVIII, un siglo lleno de contradicciones en la historia europea y, especialmente, en la francesa. Desde mediados del siglo XVII, de hecho, dos tendencias políticas opuestas recorren Europa: por una parte, el fuerte impulso absolutista, y por otra, el intento de dejar paso a la igualdad civil y política de todos los ciudadanos. Ambas tendencias encontrarán su lugar en Francia: la primera en la persona de Luis XIV, llamado «el Rey Sol», cuyo reinado transcurrió entre 1643 y 1715, y la segunda personificada a final de siglo en la Revolución francesa, que estalló en 1789.

A principios del siglo XVIII, Francia es sin duda el país más absolutista y conservador de todo el continente: a la muerte del cardenal Mazarino, quien había sido sucesor del cardenal Richelieu como primer ministro, el Rey Sol decide gobernar con total independencia y sin consejeros, llegando a identificar la idea de monarquía con su persona. El monarca se deshace también del control de parte de la nobleza, privando a los principales miembros de la aristocracia de toda responsabilidad de gobierno y obligándoles a vivir en el palacio de Versalles bajo su control directo y enteramente dependientes de las dádivas reales.

El absolutismo político representa la búsqueda de una unidad religiosa que no deje espacio a ninguna discrepancia. A las minorías religiosas se les opone una mayor resistencia y en 1685, el edicto de Fontainebleau revoca el edicto de Nantes, que en 1598 les había concedido derechos políticos y libertad de culto a los hugonotes (protestantes franceses). De este modo, los bastiones hugonotes son desmantelados y casi medio millón de ellos abandonan Francia para irse al extranjero. El control real se extiende hasta la Iglesia católica y se traduce en la persecución de los jansenistas y en la pretensión de controlar la elección de los obispos franceses. Esta maniobra política, que se conoce con el nombre de «galicanismo», conduce a una fuerte tensión con el papado y a la excomunión temporal de Luis XIV, aunque la recupera más tarde gracias al papa Inocencio XII (quien salió elegido en 1691), que reconocerá a los obispos nombrados por el rey de Francia.

Si en los albores del siglo XVIII Francia representaba el modelo de absolutismo político, el horizonte político que se perfilaba al otro lado del canal de la Mancha era completamente distinto. En 1642 estalló una guerra civil en Inglaterra, Oliver Cromwell proclamó el nacimiento del protectorado en 1649, que en la práctica fue un gobierno republicano que se hizo con las riendas del país hasta 1660, cuando la dinastía de los Estuardo reconquistó el poder.

El jansenismo

El jansenismo fue un movimiento teológico y cultural que se difundió sobre todo por Francia, Holanda e Italia y que tomó su nombre del obispo holandés Cornelio Jansenio, cuyo *Augustinus* fue publicado póstumamente en 1640. En Francia se propagó especialmente de mano del teólogo Antoine Arnauld y tuvo su centro en el monasterio de Port-Royal-des-Champs. Los jansenistas iban de una interpretación protestante del pensamiento de san Agustín y consideraban que el hombre está intrínsecamente corrompido por el pecado original y que la voluntad humana puede dirigirse al bien solo si recibe la «gracia eficaz», que sin embargo no es dada por Dios a cada hombre y está totalmente desvinculada de las buenas obras. El profundo pesimismo jansenista se mostró enemigo jurado de los jesuitas, a los que se acusaba de una excesiva condescendencia moral. El movimiento encontró la oposición del papado, que a partir de mediados del siglo XVII condenó explícitamente las enseñanzas de Jansenio, pero tuvo el apoyo de Blaise Pascal, en particular en las *Cartas provinciales* (1656-1657). La condena definitiva la firmó el papa Clemente XI en 1713 con la Bula *Unigenitus*.

En Inglaterra, las «guerras de religión» entre católicos y anglicanos también fue invocada como arma política, aunque la breve experiencia republicana, unida a las reflexiones de los filósofos de la política ingleses (Thomas Hobbes y John Locke), condujo a la definición de una monarquía constitucional, basada en las atribuciones del Parlamento y en las limitaciones del poder real. Este contexto monárquico, si bien no absolutista, desembocó entre 1688 y 1689 en la Revolución Gloriosa, llamada así porque fue una revolución que tuvo lugar sin derramamiento de sangre y sin la participación de las masas populares. La causa fue el enfrentamiento entre el rey legítimo inglés, Jacobo II, de confesión católica, y Guillermo III de Orange, que zarpó desde Holanda y desembarcó en Inglaterra para defender los derechos de los súbditos protestantes y apoyar al Parlamento inglés.

Si bien es cierto que en Inglaterra volvieron a derrocar al legítimo soberano, este episodio sucedió de una manera muy diferente de como ocurriría un siglo más tarde en Francia. Sin violencia ni muerte, el Parlamento inglés pudo promulgar la *Bill of Rights*, que fijaba definitivamente la independencia del Parlamento a la hora de aprobar las leyes e imponer impuestos; declaraba ilegítimo movilizar un ejército en el país en tiempos de paz; proclamaba el derecho a la libertad de opinión, de impresión y de expresión política para todos los ciudadanos, y obligaba al rey a someterse a la autoridad del Parlamento.

Así pues, a finales del siglo XVII, Francia e Inglaterra, aun siendo gobernadas por una monarquía, representaban dos ejemplos opuestos de cómo puede entenderse y ponerse en práctica el poder monárquico. Cuando en 1707 nació el Reino Unido de Gran Bretaña, formado por Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda (considerada como una colonia), el gobierno recayó en un consejo de ministros, entre los que destacaba el primer ministro, que debía rendir cuentas de su actuación política al Parlamento y no al rey. En Francia, por el contrario, bajo el reinado de Luis XV, el sucesor del Rey Sol, el absolutismo comenzó a tambalearse al intensificarse las presiones de los nobles, del clero y de la burguesía emergente. Estas influencias no bastaron, sin embargo, para provocar un replanteamiento del sistema de gobierno, y durante todo el siglo XVIII, la monarquía francesa se enrocó cada vez más en sus privilegios, que se resquebrajaron únicamente por la violenta embestida de la Revolución de 1789.

A lo largo de todo el siglo, Europa se vio envuelta en una ola de guerras más o menos extensas que en muy raras ocasiones desequilibraron de forma radical la vida social, económica y cultural de su población, tratándose por lo general de guerras de sucesión concebidas por la razón de Estado.

De este modo, el norte de Europa vio cómo se consolidaba la hegemonía sueca en el mar Báltico y el nacimiento de la potencia rusa (1700-1721); hubo guerras de sucesión en España (1701-1713/1714), Polonia (1733-1738) y Austria (1740-1748), hasta la guerra de los Siete Años (1756-1763), que asentó, entre otras cosas, el triunfo definitivo de la potencia marítima y colonial inglesa.

Mientras los reyes se alternaban en los tronos y los intelectuales trataban de definir y alcanzar una forma de gobierno alternativa frente al absolutismo, en tres países se llevaron a cabo formas de «absolutismo o despotismo ilustrado»: en la Rusia de Pedro I el Grande (1682-1725) y Catalina II (1762-1796); en la Prusia de Federico II el Grande (1740-1786), y en la Austria de María Teresa I (1740-1780) y José II (1765-1790). Zares y emperadores (o zarinas y emperatrices) tuvieron como ministros y consejeros a intelectuales abiertos a las nuevas ideas que permitieron modernizar el Estado sin cuestionar por ello la forma de gobierno absolutista. Las principales reformas emprendidas en Rusia, Prusia y Austria trajeron consigo la

racionalización de la burocracia y del sistema fiscal; la apertura al liberalismo en el terreno económico; la implantación de nuevos códigos civiles en los que se limitaban o abolían la tortura y la pena de muerte; el fomento de los derechos individuales con la instauración (si bien moderada) de una libertad de prensa y de debate; el establecimiento de la educación básica obligatoria; la limitación del poder de la nobleza, así como la promulgación de medidas de tolerancia hacia las minorías religiosas y la limitación de los privilegios eclesiásticos, lo que condujo a un lento proceso hacia el laicismo del Estado.

De entre los soberanos que pusieron en marcha estas reformas, la más relevante para nosotros es Catalina II de Rusia, quien intentó occidentalizar su vasto país, el cual se estaba convirtiendo entonces en una gran potencia europea, y quien contó entre sus consejeros con el mismo Diderot, al que además ayudó económicamente en sus últimos años de vida.

No obstante, el banco de pruebas más significativo de las nuevas ideas de tolerancia e igualdad estuvo fuera de Europa, lo que tal vez fue inevitable. Derribar monarquías centenarias y superar la idea de que un rey llegara a ser rey por derecho divino era un proceso largo y complejo, mientras que resultaba un poco más sencillo construir un Estado según los principios de la democracia y la libertad desde cero. Y así estos principios triunfaron por primera vez en el continente americano, con el conflicto entre las colonias y la metrópoli inglesa durante la guerra de Independencia estadounidense. Cuando, el 4 de julio de 1776, las trece colonias declararon su independencia de Inglaterra y constituyeron de forma oficial los Estados Unidos de América, lo hicieron en realidad motivadas por razones fiscales: no querían seguir pagando todos los impuestos que les exigía la madre patria europea y reclamaban el derecho a decidir cómo gestionar la presión fiscal en su territorio. Pero desde el primer momento, el conflicto se convirtió, además, en una batalla ideológica por los derechos de libertad e igualdad civil y política, y como tal fue acogido por muchos europeos que apoyaron a las colonias a nivel intelectual, como hizo Diderot, o viajando a Norteamérica a luchar junto a los revolucionarios, como hizo el marqués de La Fayette.

Los Estados Unidos de América no representaron un laboratorio solamente en la fase revolucionaria, sino también una vez que se conquistó la independencia en 1783. De hecho, llegados a este punto el objetivo era organizar un Estado desde la nada y por fin era posible hacerlo siguiendo los nuevos ideales antiabsolutistas. La Constitución estadounidense, que desde el inicio establecía la posibilidad de incluir enmiendas, es decir, modificaciones y correcciones del texto en cualquier momento después de su promulgación, se basaba en la tutela de las libertades fundamentales (palabra, prensa y expresión política) y en el derecho a la propiedad privada, así como en los principios de un gobierno representativo. La organización del Estado, a

su vez, se estructuró de acuerdo con el principio de la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, y con el principio de equilibrio recíproco entre poderes, de modo que ninguno de ellos fuese claramente predominante sobre los demás.

En 1789, unos años después de la proclamación de la independencia de los Estados Unidos, estalló la Revolución francesa en París, un acontecimiento que pondrá Europa patas arriba y cambiará para siempre el rostro y la sensibilidad política del continente. Esta revolución no habría sido posible sin la experiencia política de la guerra de Independencia estadounidense y sin las ideas abrazadas por los ilustrados.

El contexto filosófico

La filosofía de Diderot se enmarca dentro de la corriente del pensamiento ilustrado. Por Ilustración entendemos el movimiento intelectual que se desarrolla en Europa y en Norteamérica durante el siglo XVIII y que se basa en la confianza en la capacidad de la razón humana de *ilustrar* las vidas de los hombres y disipar las tinieblas de la superstición y del oscurantismo.

En consecuencia, para los ilustrados la razón desempeña un papel fundamental, y a ella se le reserva la tarea de liberar a la humanidad de los dogmas metafísicos, de las supersticiones mitológicas y religiosas y de los prejuicios morales; la fuente última de autoridad no sería la tradición, sino la razón. Esto significa que ninguna verdad (filosófica, ética, religiosa, política) puede ser aceptada solo porque una autoridad la asegura, sino que cada creencia debe someterse al análisis crítico de la razón. Así pues, la razón tiene una función crítica, ya que duda de toda creencia y pretende verificar cada una de estas, pero al mismo tiempo posee una función constructiva: el desarrollo de la razón humana coincidiría en realidad, según los ilustrados, con el progreso de la humanidad, que paulatinamente saldría de las sombras de las creencias tradicionales y aumentaría su capacidad de comprender el mundo y, por consiguiente, de mejorar su vida. La Ilustración se configura, pues, como una filosofía optimista que se compromete con el progreso espiritual, material y político de toda la humanidad.

La Ilustración según Kant

La definición más clara y concisa de Ilustración es la que dio Immanuel Kant en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*

En esta obra, Kant escribe:

> La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento, sin la guía de otro.
> Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de inteligencia, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí el lema de la ilustración.



Retrato de Kant en su juventud.

La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezcan, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de dirección ajena y por eso es tan fácil para otros erigirse en sus tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar: otro asumirá por mí tan fastidiosa tarea.

La razón que debe guiar el progreso humano debe entenderse de forma diferente de como era concebida en el siglo XVII. Si para Descartes, Spinoza y Leibniz solo representaba el rasgo común del espíritu humano y del divino, capaz de entender verdades eternas e inmutables, para los filósofos del siglo siguiente no es ni un estado ni una posesión, sino más bien un proceso que guía a la humanidad; no se trata de un tema de conocimiento, sino de una facultad que se puede comprender únicamente a través de su ejercicio, el cual consiste en desmontar todo lo que se considera verdadero a partir del principio de autoridad, de la tradición o de la revelación, y en reconstruir el saber con nuevos cimientos.

Sin embargo, todo lo dicho hasta ahora no debe hacernos creer que la confianza de los ilustrados en la razón era ingenua y absoluta. Fue el propio Diderot quien afirmó que la razón humana no es más que una pequeña luz, limitada y en absoluto omnipotente. Lo que delimita el territorio en cuyo seno puede moverse con seguridad la razón es la experiencia empírica. Dado que no podía tomar por verdaderas las revelaciones religiosas y los sistemas metafísicos del siglo XVII, la razón dieciochesca —a la luz de las enseñanzas de Locke y Newton— debe tener como punto de partida el conocimiento adquirido a través de los sentidos.

Por ello, la filosofía no se sitúa al margen o por encima de los otros tipos de conocimientos, sino al contrario, como muy bien atestigua la *Enciclopedia* de Diderot y d’Alembert, se refiere a las ciencias naturales, a la historia, al derecho, a la política, y estimula estas formas de saber sometiéndolas a su análisis crítico. Por lo tanto, la filosofía ilustrada no es en primer lugar un conglomerado de tesis —aunque incluye, naturalmente, temas propios de esta corriente de pensamiento—, sino más bien un proceso que, en palabras de Ernst Cassirer, «duda e intenta, destruye y construye».

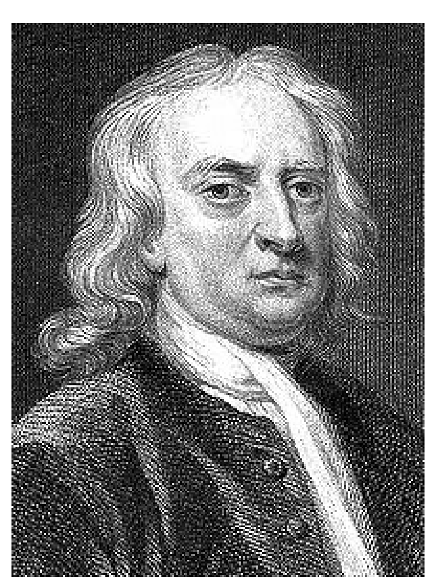
La influencia del pensamiento inglés: Locke y Newton



Retrato de John Locke obra de John Greenhill (1672-1676).

En el siglo XVII, en Inglaterra se desarrolla una fuerte corriente empirista, dos de cuyos principales exponentes son John Locke (1632-1704) e Isaac Newton (1642-1727).

El primero, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), analiza las ideas, critica la doctrina del innatismo según la cual los seres humanos están provistos de algunos principios y nociones desde el nacimiento y atribuye todo el conocimiento a la experiencia. En el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) y en la *Carta sobre la tolerancia*, condena cualquier constricción a profesar una doctrina religiosa puesto que ninguna iglesia puede pretender ser la única iglesia verdadera y poseer la revelación en su totalidad y pureza. Un gran modelo de tolerancia religiosa que sin embargo excluía a los católicos, peligrosamente sometidos a la autoridad de la jerarquía eclesiástica y a los ateos, que, según Locke, no reconocían el fundamento divino de la sociedad y, por tanto, no se sentían de ninguna manera vinculados al cumplimiento de las leyes.



Retrato de Isaac Newton (1642-1727).

Isaac Newton, uno de los padres de la física moderna y descubridor de la ley de la gravitación universal, la cual hace que los objetos caigan al suelo y mantiene a los planetas en su órbita, escribió en el año 1687 *Philosophiae naturalis principia mathematica*. En esta y en sus otras obras no se sintió jamás disuadido por el deseo de definir la esencia de los fenómenos naturales, sino por la observación de la experiencia y del deseo de regenerar las leyes del funcionamiento de la naturaleza en su propio seno. Experimentos y demostraciones matemáticas constituyeron entonces los dos pilares fundamentales de su método, el cual se alejaba bastante de especulaciones que no partiesen de la observación empírica, según la célebre máxima *Hypotheses non fingo* («No supongo hipótesis»).

La primera esfera a la que debe hacer su aportación crítica es sin duda la religiosa. Aquí el racionalismo ilustrado ejerce su propio escepticismo, el cual pone en duda todos los mitos y supersticiones y niega que se pueda aceptar una verdad de fe revelada. La mayor parte de los ilustrados, al menos los ingleses y alemanes, optan por una forma de deísmo racionalista.

El deísmo es la postura religiosa según la cual todo lo que se puede aceptar de la divinidad es lo que se conoce a través de la razón humana. Es, por consiguiente, una forma de religión racional y natural, contraria al teísmo, que se basa, en cambio, en una revelación divina o en un principio de autoridad. Para los deístas, lo que se puede llegar a conocer con la razón es la existencia de Dios, el hecho de que Dios creara y gobierne el mundo, la existencia de una vida futura en la que se recompensa el bien y el mal hechos. Todo lo relativo a los ritos, textos e historias sagrados y las instituciones religiosas no es sino el resultado de la superstición y la ignorancia y debe ser iluminado con la luz de la razón.

Los principales exponentes del deísmo dieciochesco, el cual influirá también en la visión religiosa de Immanuel Kant, son los ilustrados ingleses, en especial John Toland (1670-1722), Matthew Tindal (1676-1733) y Anthony Collins (1676-1729).

John Toland, pionero del deísmo inglés, quiso defender en su *Cristianismo sin misterios* la religión cristiana, pero en realidad se granjeó de por vida la enemistad del clero. Afirmó que la creencia en un creador omnipotente y la moral evangélica son perfectamente racionales, pero la misma racionalidad no vale para muchos otros aspectos de la religión cristiana, que por este motivo habría que enmendar con los textos sagrados.

En *Cristianismo tan antiguo como la creación* (1730), Matthew Tindal destaca la diferencia entre la razón, obra del creador y, por tanto, única e inmutable, y las religiones positivas (es decir, reveladas), que serían creaciones históricas dirigidas a falsear las verdades de razón para consolidar el poder de las castas sacerdotales.

Por último, Anthony Collins pone de relieve la necesidad de someter cada proposición al examen racional y, por ende, considerar los milagros, las profecías y cualquier otro elemento bíblico como no verificable racionalmente a semejanza de una alegoría moral.

El pensamiento laico y racionalista de estos tres autores representa el punto de partida de la reflexión de los ilustrados franceses que, en parte gracias a Diderot, irán mucho más allá de una visión deísta que admite aún la existencia de Dios (aunque

considerado solamente como objeto racional) y alcanzarán posturas decididamente ateas y materialistas.

Inglaterra representa, por un lado, el país en el que se basa el movimiento ilustrado, gracias en parte a la mayor libertad política, y en consecuencia de pensamiento, permitida por la monarquía parlamentaria inglesa en comparación con la absoluta francesa. En sus célebres *Cartas filosóficas*, escritas entre 1729 y 1732, Voltaire descubrirá cómo un francés que llega a Londres encuentra «las cosas realmente cambiadas, tanto en filosofía como en todo lo demás», es decir, en términos de libertad política y tolerancia religiosa.

Así como la visión religiosa predominante a comienzos de la Ilustración es la racionalista, natural y laica, de la misma manera también la moralidad debe ser laica y racional. Una religión oscurantista ha significado a menudo un instrumento de opresión e intolerancia y ha conducido a un mal orden social, pero una vez desbancada, se podrá y se deberá superar asimismo la moral oscura.

La religión racional, según la cual todos los hombres pueden llegar a conocer (que no a creer) las mismas verdades y nada más, va unida a la moral racional, por la que cada individuo y todos los pueblos reconocen a sus semejantes los mismos derechos, como la libertad, la propiedad, etc. La base de estos derechos, una vez más, no se encuentra en una revelación divina o en la autoridad de un legislador, sino en su intrínseca racionalidad y reconocimiento por parte de todos los hombres.



Retrato de Cesare Beccaria.

Montesquieu afirmará que las leyes del derecho son objetivas y no se pueden modificar, justo como las leyes matemáticas. Dichas leyes en realidad derivan de la naturaleza misma de las cosas y no de una circunstancia histórica o cultural. Así pues, para los ilustrados las leyes serían racionales y universales y el legislador no debería inventar nada, sino limitarse a traducir las reglas eternas e inmutables de una forma de derecho natural positivo. Partiendo de esta base, muchos ilustrados, entre los que se cuentan el mismo Diderot, se concentrarán en el apoyo a las reformas de los soberanos absolutistas ilustrados de Rusia, Prusia y Austria; otros —sobre todo en el norte de Italia— teorizarán sobre una reforma jurídica que suprima o limite sensiblemente la pena de muerte y las torturas. Cabe recordar al menos los nombres de Pietro Verri, quien definió la tortura como un «castigo excepcionalmente cruel […], digno de la brutalidad de los tiempos de tinieblas pasadas», y Cesare Beccaria, quien, con su *De*

los delitos y de las penas (1764), tuvo una gran influencia en la reflexión jurídica y política de toda Europa y contó también con el aprecio de Diderot. Valiéndose de un planteamiento típicamente ilustrado, Beccaria echó por tierra la utilidad de la tortura al declarar que un delito es cierto o incierto: si es cierto, la tortura resulta inútil, porque inútil es la confesión de un reo y, por tanto, es suficiente la certeza de la pena: si es incierto, no se debe atormentar a un inocente y este es un hombre cuyos delitos aún no han sido demostrados. En lo que respecta a la pena de muerte, además, Beccaria señaló que sería mejor prevenir los delitos en lugar de castigarlos, en especial con una pena que históricamente nunca constituyó una auténtica medida disuasoria para la delincuencia. Por otra parte, es contradictorio prohibir el homicidio y luego sancionarlo con otro homicidio.

Inspirándose también en la reflexión jurídica que había florecido en Italia, los ilustrados franceses redactarán la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* que la Asamblea Constituyente francesa promulgará en 1789, al día siguiente del estallido de la Revolución. Precisamente en Francia, la Ilustración jurídica permitió acabar con viejos privilegios derivados de la condición (noble, eclesiástico, protestante, judío, católico, masculino, femenino, primogénito) y con relevancia procesal. Así fue como se pasó de una jurisprudencia típica del Antiguo Régimen a la uniformidad de las leyes civiles, que abolía las desigualdades resultantes del nacimiento, la clase social, la profesión y la riqueza, para instituir una igualdad entre ciudadanos basada en la humanidad compartida.

Un trabajador del librepensamiento

A menudo tendemos a pensar que la vida de un filósofo es repetitiva y monótona, algo aburrida, por completo dedicada al estudio aislado en su pequeña habitación, sin mantener ningún contacto con el mundo exterior. Si en algunos casos esto es cierto, desde luego no se puede aplicar a Denis Diderot, que vivió entre cortes reales y prisiones: fue encerrado en un convento contra su voluntad y tuvo numerosas amantes; desempeñó los trabajos más dispares, pero nunca tuvo un encargo académico y no encontró sosiego ni después de muerto. Una existencia digna de ser narrada en una novela o en una película de aventuras, pero capaz al mismo tiempo de dar voz a un pensamiento filosófico original y profundo, aunque pasado por alto y ensombrecido durante mucho tiempo por el enorme trabajo que le dedicó a la redacción de la *Enciclopedia*.

El pensamiento de Shaftesbury

Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), fue el sobrino del primer conde de Shaftesbury, amigo de John Locke. En 1699, el filósofo y editor John Toland publicó su *Investigación sobre la virtud y el mérito*, que más tarde se reunió con otros ensayos y se convirtió en 1711 en *Características de hombres, maneras, opiniones y épocas*.

En una época en la que las disputas religiosas eran violentas y sanguinarias, Shaftesbury desconfiaba bastante de la religión positiva y se dedicó a buscar una religión natural, es decir, completamente racional, que fundamentase la moral. Renegó claramente de la opinión según la cual una religión revelada sería necesaria para que los hombres tuvieran un sentido y comportamientos morales. A su juicio, de hecho, la moral es autónoma e innata, es decir, existe un sentido moral que todos los hombres poseen de forma natural, aunque nadie se lo haya enseñado o revelado. De dicho sentido moral innato forma parte también un instintivo altruismo hacia los otros seres humanos. En esto, Shaftesbury se opuso radicalmente a la visión de Hobbes según la cual el hombre sería por naturaleza un lobo para el hombre. Sin embargo, para Shaftesbury no existe un estado feroz anterior al estado social, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social.

Sus ideas eran expresadas frecuentemente con una ironía que en ocasiones invadía la sátira y que hacía que fuera bien acogido entre los ilustrados franceses.

Denis Diderot nació el 5 de octubre de 1713 en Langres, en la región de Champaña, en Francia, en el seno de una familia de artesanos relativamente acomodados y profundamente católicos. El padre, Didier Diderot, era cuchillero y fabricante de instrumentos quirúrgicos y su trabajo estaba bastante bien remunerado. Su mujer se llamaba Angélique Vigneron, con la que tuvo cinco hijos, de los que solo sobrevivieron tres. Los Diderot querían iniciarlos a todos en la carrera eclesiástica, con lo que al primogénito Denis lo enviaron a estudiar en el colegio jesuita de Langres; su hermano Didier-Pierre también realizó estudios religiosos y llegó a ser sacerdote, siendo nombrado canónigo de la catedral del país, mientras que su hermana Angélique, a la que Denis estaba muy unido, fue obligada a tomar los hábitos. Por desgracia, la joven murió a muy corta edad, tal vez suicidándose, lo que marcó hondamente a Denis Diderot, que le dedicó la novela *La religiosa*, donde narra las tropelías a las que se ve sometida la hermana Suzanne, encerrada en un convento de clausura contra su voluntad. El joven Diderot estudió varios años en los jesuitas y llegó a ejecutar la ceremonia de la tonsura, es decir, el corte de una parte de cabello que indicaba la entrada en la Compañía de Jesús. Dado que nunca llegó a sentir la predisposición a seguir la vida clerical, en el año 1728 abandonó la Compañía y se trasladó a París. Este movimiento marcó el comienzo del alejamiento de la familia, que duraría varios años y tendría graves consecuencias económicas para el pensador.

Ya en la capital francesa, Diderot se inscribió en la universidad y en 1732 consiguió el título de *Magister artium*, que no garantizaba una preparación específica, sino una formación cultural bastante general y abigarrada, que abarcaba desde el griego y el latín a la historia y la filosofía, de la medicina a la música y al derecho. En consecuencia, cuando se tituló, al no ser capaz de realizar un trabajo específico y sin poder contar con una familia que lo pudiese mantener, Denis aceptó hacer los trabajos más diversos: durante un par de años fue ayudante en el despacho de un abogado, luego fue notario público y preceptor, pero sobre todo trabajó como traductor de inglés. Si por una parte estos oficios, tan variados y esporádicos, no le garantizaron una gran estabilidad económica, sí le permitieron en cambio ampliar sus competencias en los campos más diversos. En particular fueron importantes para él los trabajos de traducción del *Diccionario médico* de Kobert James y de *Investigación sobre la virtud y el mérito* de Anthony Cooper, conde de Shaftesbury, que le permitieron entrar en contacto con las principales ideas científicas y filosóficas del otro lado del canal de la Mancha.

En aquellos años de intensa labor, escasas ganancias y gran entusiasmo cultural, Diderot frecuentó cafés y salones literarios, convirtiéndose en amigo de los principales exponentes del movimiento ilustrado y librepensador como Jean-Jacques Rousseau, a quien conoció en 1742 y con quien

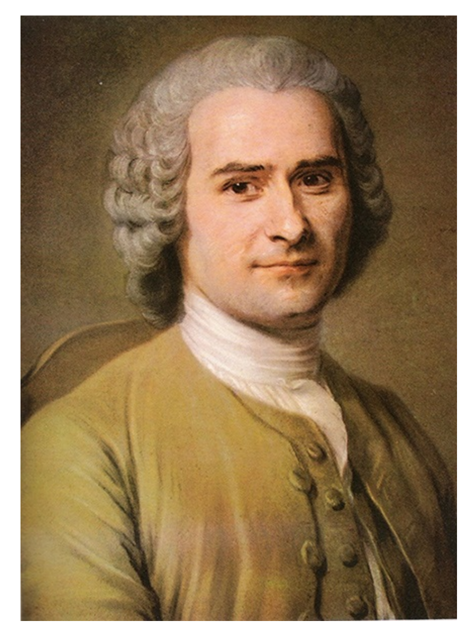

Retrato de Voltaire.

mantuvo una relación tan intensa como tormentosa; Étienne Bonnot de Condillac, a quien conoció en 1745; François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire, y Jean-Baptiste le Rond d'Alembert. En 1741 conoció también a la costurera Antoinette Champion, apodada *Nanette*, de la que se enamoró y con quien contrajo matrimonio. Sin embargo, sus padres volvieron a oponerse y, cuando se anunció el compromiso, al joven Denis lo encerraron en un convento en Troyes, con la esperanza de que por fin decidiese abrazar la vida monástica. En vez de eso, el joven se escapó por la ventana y corrió hasta París a casarse a escondidas con su prometida, que con el tiempo habría de acercarlo poco a poco a su familia de origen. De aquel matrimonio nacieron cuatro hijos, pero solo sobrevivió la tan querida Marie-Angélique, que sería la última en llegar. Junto a la relación que mantuvo con su mujer, el vínculo más importante del filósofo fue el que le unió a su amiga y amante Louise Henriette Volland, a la que él mismo llamaba Sophie en honor a la «sabiduría» griega. Tal y como se desprende de su correspondencia, Volland representó para Diderot una consejera y una compañera de pensamiento de inestimable valor a lo largo de toda su relación, que se inició en 1756 y duró toda su vida.

A pesar de las dificultades económicas y los problemas familiares, la década de 1740 representó para el pensador un período de gran productividad filosófica. En esta época escribió obras que iban del deísmo y el escepticismo para acabar en el materialismo y el sensualismo, como los *Pensamientos filosóficos* (1746), *De la suficiencia de la religión natural* y *El paseo del escéptico* (1747), la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (1749), así como la novela libertina *las joyas indiscretas* (1748).

Sin embargo, la actividad filosófica de Diderot no fue recibida con gran entusiasmo, puesto que en las posturas ateas y materialistas que expresaba quedaban atrapadas con frecuencia en las redes de la censura francesa. Así, el Parlamento francés condenó su libro *Pensamientos filosóficos* (que incluso había sido publicado bajo anonimato) a ser quemado y Diderot fue denunciado a la policía y fichado en 1748 como «joven peligroso» por sus ideas blasfemas. Cuando más tarde, en 1749, publicó *Carta sobre los ciegos*, se emitió una orden de encarcelamiento y el filósofo se vio obligado a cumplir 103 días de prisión, desde el 22 de julio al 3 de noviembre. Su puesta en libertad fue posible solo gracias a la mediación de algunos amigos y tal vez también de la marquesa de Pompadour, la favorita del rey Luis XV y amiga

personal de Diderot y Voltaire. Cuando salió de la cárcel, el filósofo tuvo que firmar una carta de sumisión y continuó cumpliendo un período de libertad vigilada. Esto explica por qué desde ese momento en adelante se publicaron sus obras filosóficas más importantes como anónimas o con pseudónimos o, en algunos casos, no vieron la luz hasta después de su muerte. Las ideas de Diderot circularon entonces por los grupos de los *philosophes* franceses, pero durante largo tiempo no conocieron una gran difusión y la fama del pensador estuvo vinculada casi en exclusiva al trabajo enciclopédico. Esta colosal empresa nació de una idea del editor André Le Bretón, quien en un principio pensó en hacer traducir, de nuevo desde el inglés, la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers. No obstante, desde el primer momento el proyecto empezó a adquirir mayores dimensiones y se distanció del original inglés, definiéndose en torno a la planificación de la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*. La dirección editorial de la obra se le encomendó en 1746 al abad Gua de Malves, quien contó con Diderot y d'Alembert como ayudantes. No obstante, en el año 1747, el abad abandonó el encargo y Diderot pasó a ser director del proyecto, mientras que d'Alembert asumió la codirección de la especialidad de matemáticas.



Retrato de Jean-Jacques Rousseau.



Retrato de Jean-Baptiste le Rond d'Alembert.

El cometido enciclopédico ocupó a Diderot durante veinte años y lo llevó a encargarse de cada aspecto editorial: recaudar fondos, contactar con los autores, redactar muchas de las voces, revisar cada una de las partes del texto, comprobar la corrección del contenido o supervisar el material para la impresión. La necesidad de revisar y, en ocasiones, completar los textos escritos por otros llevó a Diderot a estudiar muchos conocimientos teóricos, pero también a descubrir técnicas y prácticas artesanales directamente de quien las practicaba. El suyo parecía el trabajo de un obrero, pues se movía continuamente del escritorio del intelectual a los talleres de los artesanos más diversos, pasando por las imprentas que sacaban textos e ilustraciones para la *Enciclopedia*. Lo que impulsaba a Diderot y a sus colaboradores era la convicción de que el saber debía ser libre, es decir, debía estar al alcance de todos, y no ser competencia exclusiva de nobles y miembros del clero. Una vez más, como es lógico, no faltaron ni las críticas ni los problemas. En varias ocasiones, la corte real prohibió los trabajos de los enciclopedistas y pidió la destrucción de los volúmenes ya publicados, acusándoles de difundir ideas materialistas y ateas, contrarias entre otras cosas a la moral católica. Muchos filósofos de relieve, como d’Alembert y Rousseau, se apartaron del proyecto por temor a las penas o por desavenencias con el grupo de los enciclopedistas, y cuando el Parlamento francés censuró la obra y el Papa la incluyó en el índice de libros prohibidos, y amenazó con la excomunión a todos los católicos que poseyeran una copia, Diderot tuvo que continuar los trabajos en condiciones de semiclandestinidad para poder completar la publicación en 1772.



Retrato de Denis Diderot.

Pese a las muchas dificultades que encontró en Francia, el valor de la *Enciclopedia* fue reconocido en el extranjero; tanto es así, que en 1751 Federico II de Prusia nombró a Diderot y a d'Alembert miembros de la Academia de Berlín, y Catalina II de Rusia, con quien el filósofo mantenía una relación epistolar personal, en 1767 lo nombró miembro de la Academia de las Artes de San Petersburgo, sin por ello aceptar la propuesta de publicar una edición rusa no censurada de la *Enciclopedia,* ni llevar a cabo los numerosos proyectos de reforma de la sociedad y de enseñanza que Diderot elaboró para ella durante su estancia en la capital rusa en 1773. La decepción que siguió a este fracaso fue considerable; tanto, que el pensador, que había atisbado en los monarcas ilustrados una esperanza de mejora para la sociedad, pasó a posturas aún más democráticas y casi antimonárquicas.

Mientras seguían adelante los trabajos de la *Enciclopedia,* a pesar de los muchos altibajos, Diderot se reunía con el círculo cultural promovido por el barón de Holbach, donde conoció a David Hume, a Cesare Beccaria y a Alessandro Verri. Fue esencialmente el contacto con los ilustrados italianos, y en particular el entusiasmo suscitado por la lectura de *De los delitos y de las penas*, lo que incitó al filósofo francés a respaldar la abolición de la pena de muerte y la lucha de las colonias norteamericanas por la independencia. Al margen de estas fecundas relaciones internacionales, la difusión de las ideas filosóficas de Diderot en Francia no dejó de encontrar trabas. Con todo, en los últimos años de su madurez escribió *Sobre la interpretación de la naturaleza* (1753) y *El sueño de d'Alembert* (1769); el diálogo de *El sobrino de Rameau* (1762); las obras de teatro *El hijo natural* y *El padre de familia* (1758) y las novelas *La religiosa* (1760), que dedicó, como ya hemos

mencionado, a la historia del suicidio de su hermana en el convento, y *Jacques el fatalista y su amo* (1773).



Retrato de Catalina II la Grande, de Fyodor Rokotov (alrededor de 1770).

Tras su viaje a Rusia y Países Bajos en 1773-1774, Diderot volvió a París y empezó a llevar una vida más retirada, también en parte debido a sus problemas de salud, sobre lodo del corazón y de circulación, que comenzaban a manifestarse y que culminaron en el ataque al corazón mortal que sufrió el 31 de julio de 1784. Por voluntad del propio Diderot, practicaron la autopsia a su cadáver. Esta práctica era por entonces bastante impopular entre los tradicionalistas y especialmente entre los miembros del clero católico y representó la última afirmación de «libre pensamiento» y materialismo crítico por parte del pensador. Sin embargo, aquello no acabó con las vicisitudes de su cuerpo, que fue enterrado en la iglesia de Saint-Roch de París. Para poder recibir sepultura, Diderot fue obligado poco antes de morir, bajo la fuerte presión de sus amigos más cercanos, a firmar una declaración falsa de fe católica. Esto le permitió recibir exequias religiosas y digna sepultura, en vez de ser enterrado en una fosa común, como era costumbre en la Francia del siglo XVIII para quien profesaba el ateísmo. La paz no duró mucho, porque en 1791, en plena Revolución francesa, los *sans-culottes* asaltaron la iglesia de Saint-Roch, dañando las tumbas y desperdigando los restos del cuerpo. En 1795 y 1815, nuevos asaltos al templo modificaron su aspecto original, y acabaron con la destrucción de las lápidas.

Mientras desaparecían los restos de Diderot, su biblioteca personal iba camino de San Petersburgo, donde la zarina Catalina II —que ya les había hecho una donación a la viuda y a los sobrinos del filósofo— reunió manuscritos y volúmenes del pensador francés que hoy se exponen en la Biblioteca Nacional Rusa, junto a los volúmenes pertenecientes a d'Alembert y Voltaire. Años más tarde, se erigió un cenotafio dedicado a Diderot en el Panteón de París.

De la crítica al cristianismo a la fe en la razón

De la polémica contra el cristianismo al ateísmo

Toda la formación de Diderot se desarrolló de conformidad con la tradición cristiano-católica: hijo de un padre devoto, sobrino y hermano de dos abades y de una monja, formado en un colegio jesuita, el filósofo conocía bien la tradición cristiana y las Sagradas Escrituras, como se desprende de sus textos. No obstante, el cristianismo debía de parecerle cada vez más una mezcolanza de viejas supersticiones destinadas solamente a mantener el poder de la clase dirigente. Su relación con la religión conoce diferentes fases y pasa de una primera crítica al cristianismo a una posición deísta fuertemente influenciada por los pensadores ingleses por los que tanta inclinación sentía, antes de alcanzar las posiciones ateas más radicales.

La traducción de *Investigación sobre la virtud y el mérito* de Shaftesbury, publicada bajo anonimato en 1745, lo llevó a enfrentarse con la idea de que el único fundamento para una verdadera vida religiosa era la moral natural, es decir, deducible racionalmente con categorías humanas a partir de supuestos compartidos por todos los hombres. Desafortunadamente, no siempre la religión revelada y la moral natural van de la mano. Escribe Shaftesbury:

> La religión y la virtud aparecen tan estrechamente relacionadas en muchos aspectos que generalmente se las presume compañeras inseparables. Y tan predispuestos estamos a pensar bien de su *unión* que nos cuesta admitir que se hable o incluso se piense por separado de entrambas. Cabe sin embargo preguntarse si a este respecto se corresponden nuestra especulación y la práctica del mundo […] Hemos conocido gentes que, teniendo la apariencia de gran celo por la *religión*, carecen precisamente de los sentimientos comunes de humanidad y se muestran degeneradas y corrompidas en extremo. En cambio, otros que hacen poco caso de la religión y a quienes se tiene por puros ateos, es de ver cómo practican las normas de *moralidad* y cómo actúan en muchas ocasiones con una intención y una afección tan buenas para con el género humano, que se diría que fuerzan a que se reconozca que son *virtuosos*.

A partir de esta reflexión sobre la difícil relación entre fe y moral, Diderot escribirá en 1746 sus *Pensamientos filosóficos*, ópera prima en la que pondrá en cuestión las consideraciones sobre la religión. Todavía nos encontramos en una fase relativamente inicial del análisis filosófico diderotiano, donde el autor parece arremeter contra el ateísmo, pero en realidad sus objetivos polémicos son, al mismo tiempo, el ateísmo y las supersticiones de una religión vivida como fanatismo. Estas dos desviaciones deberían dejar lugar a una religión natural que parte de la consideración del hombre como ser racional. En los *Pensamientos filosóficos*, la postura de Diderot sigue siendo ambigua, pero ya están presentes posturas típicas deístas: Dios existe, pero puede conocerse únicamente por la razón humana, desde luego no a través de la revelación o los milagros. «Probar el Evangelio con un milagro equivale a probar un absurdo con una cosa contra natura», escribirá en la *Adenda a los pensamientos filosóficos*, así como:

> El tiempo de las revelaciones, los prodigios y las misiones extraordinarias ha pasado. El cristianismo ya no precisa de este fundamento.
>
> No es por los milagros, por tanto, como debe juzgarse la misión de un hombre, sino por la conformidad de su doctrina con aquella del pueblo al que ha sido enviado, sobre todo cuando la doctrina de ese pueblo se ha demostrado verdadera.
>
> Cuanta menos verosimilitud tiene un hecho, más peso pierde el testimonio histórico. Creería antes a un hombre honesto que me anunciase que Su Majestad acaba de conseguir una victoria completa sobre los aliados, antes que a todo París anunciarme que un muerto ha resucitado en Passy. Que un historiador nos convenza o que todo un pueblo se equivoque, no son milagros.

Por otra parte, los milagros son comunes a todas las tradiciones y, de igual manera, siempre se les da poca credibilidad:

> Todos los pueblos cuentan con este tipo de hechos, a los que para ser maravillosos no les falta nada más que ser verdaderos. Con ellos se demuestra todo sin probar nada. Que nadie se atreva a negarlo sin ser impío y que nadie pueda creerlos sin ser imbécil.

Los milagros que tuvieron lugar en los pueblos paganos son rechazados como obra del diablo, pero entre estos y los sucesos fundadores del cristianismo se detecta una similitud preocupante: cuando Rómulo desaparece de la vista de los romanos, se dice que ha ascendido al cielo, «donde se sienta a la derecha de Júpiter». A partir de ese momento en adelante, se multiplican los testimonios sobre Rómulo, que en un solo día es visto por más de mil personas en distintos lugares.

Los milagros no son el único aspecto del cristianismo que le plantea un problema a Diderot. También se cuestiona la sacralidad de las Santas Escrituras, partiendo del hecho de que el canon ha sido modificado a lo largo de los siglos y que diferentes confesiones sacralizan textos diversos. El deber de decidir qué sirve como texto sagrado concierne a la Iglesia, pero la Iglesia se basa en la sacralidad de los textos que ella misma seleccionó, de modo que se entra en un círculo vicioso de difícil solución.

Estos elementos ya serían suficientes para minar la autoridad eclesiástica, pero Diderot no se detiene aquí y se dirige con mayor decisión a posturas deísticas, es decir, a la afirmación de algunos principios racionalmente demostrables sobre Dios, sin necesidad alguna de recurrir a revelaciones o milagros. Con respecto a la necesidad de un fundamento racional de la fe, escribe:

> Una sola demostración me afecta más que cincuenta hechos. […]
>
> ¿Quieres que sea tu seguidor? Abandona todos esos privilegios y razonemos. Estoy más seguro de mi juicio que de mis ojos. Si la religión que me anuncias es verdadera, su verdad puede ser puesta en evidencia y demostrarse mediante razones invencibles. Encuentra esas razones.

En esta fase, Diderot todavía parece oponerse al ateísmo, pero no lo hace de acuerdo con una fe filosófica o una presunta revelación, sino únicamente con carácter racional:

> Los grandes golpes que ha recibido el ateísmo no han partido de la mano de ningún metafísico. Las meditaciones sublimes de Malebranche y de Descartes eran menos adecuadas para conmover el materialismo que una observación de Malpighi. Si esta peligrosa hipótesis se tambalea en la actualidad, el honor hay que atribuírselo a la física experimental. […]
>
> Gracias a los trabajos de estos grandes hombres, el mundo no es más un dios: es una máquina con sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus resortes y sus pesos. Las sutilezas de la ontología han producido, como mucho, escépticos; al conocimiento de la naturaleza es al que le está reservado crear grandes deístas.

Tras llegar a una confesión explícita de deísmo, no obstante Diderot todavía interpreta dicha postura como un antídoto válido contra el ateísmo:

> Solo el deísta puede enfrentarse al ateo. El supersticioso no está a su altura. Su Dios no es más que un ser producto de su imaginación. Además de las

dificultades de esta materia, está expuesto a todas las que se derivan de la falsedad de sus nociones. Un C[udworth], un S[haftesbury] habrían resultado diez mil veces más embarazosos para Vanini que todos los Nicole y los Pascal del mundo.

Filósofos y científicos que influyeron en el pensamiento de Diderot

- **Giulio Cesare Vanini** (1585-1619), carmelita, jurista y teólogo condenado por ateísmo y herejía que se inspira sobre todo en el pensamiento del filósofo y humanista Pietro Pomponazzi (1462-1525) para identificar a Dios con la naturaleza, negando la creación del mundo, la inmortalidad del alma, el valor de la religión y de los milagros.
- **Nicolás Malebranche** (1638-1715), religioso, filósofo y científico francés que estudió el pensamiento de san Agustín y Descartes y analizó el problema de la creación del mundo por parte de Dios y la superación del dualismo cartesiano a través de acciones puntuales de Dios (ocasionalismo).
- **Pierre Nicole** (1625-1695), filósofo y teólogo francés, próximo a los exponentes del jansenismo de Port-Royal, en 1662 publicó con Arnauld *La lógica o el arte de pensar*, que durante mucho tiempo fue el manual más usado en las universidades francesas. La obra está dividida en cuatro partes, respectivamente dedicadas a concebir, a juzgar, a razonar y al orden.
- **Blaise Pascal** (1623-1662), filósofo, teólogo, matemático y físico francés. Aunque elaborara varias teorías de fluidostática y fluidodinámica, estudiara la presión y el vacío, además de la teoría de la probabilidad, Diderot parece tenerlo en consideración esencialmente como filósofo, quizás, sobre todo, para la redacción de los *Pensamientos* (1670, póstumos), que recogen diferentes reflexiones sobre el hombre y sobre Dios.
- **Marcello Malpighi** (1628-1694), médico, anatomista y fisiólogo italiano. Estudió anatomía a nivel microscópico, observó el sistema sanguíneo de los animales y, por primera vez, descubrió los glóbulos rojos en el microscopio. También con esta herramienta pudo conocer que algunos insectos no respiran gracias a los pulmones, sino a través de la piel.
- **Ralph Cudworth** (1617-1688), teólogo y filósofo inglés perteneciente a la escuela platónica de Cambridge. La admiración que Diderot sentía por él se debía posiblemente a la obra *El*

verdadero sistema intelectual del universo, donde el pensador inglés construye un modelo de universo basándose en un vasto Corpus de datos cosmológicos antiguos y modernos.

Aunque parezca que el ateísmo es hostigado en algunos *Pensamientos* y se hable de «peligrosa hipótesis materialista», en otros puntos de la misma obra da la impresión de que Diderot prefiere que Dios no exista antes que pensarlo como tanta «superstición» religiosa lo ha representado, es decir, «injusto, iracundo, voluble, celoso, vengativo». Hasta el extremo deseo de ateísmo:

> Partiendo del retrato que se me hace del Ser Supremo, de su inclinación a la cólera, del rigor de sus venganzas, de ciertas comparaciones que expresan numéricamente la relación de aquellos a los que deja perecer frente a los que se digna tender su mano, el alma más recta estaría tentada de desear que no existiese. Habría bastante tranquilidad en este mundo si se tuviese la seguridad de que no debe temerse nada del otro: pensar que Dios no existe nunca ha asustado a nadie, lo que asusta es pensar que existe uno tal y como me lo han descrito.

Así, se hace evidente por qué, ya en julio de 1746, el Parlamento de París condenó el libro a la hoguera, acusándolo de ser escandaloso, contrario a la religión y a la moral, por presentar las «más criminales y absurdas opiniones de la que es capaz la depravación de la razón humana», equiparando todas las religiones y terminando por no considerar verdadera ninguna de ellas. Pese a estas condenas, los *Pensamientos filosóficos* serán traducidos al alemán en 1748 y se volverán a imprimir en francés una decena de veces antes de final de siglo.

Sin embargo, la reflexión de Diderot sobre la religión no acaba con los *Pensamientos*. Más bien, su ateísmo se radicaliza en las obras de los años siguientes. Sin duda, la postura atea no es una creación de los *philosophes* franceses del XVIII. El nacimiento de corrientes acusadas de ser ateas se remonta al menos a la Reforma protestante, en cuyo seno algunas sectas adoptan comportamientos civiles y sociales así como formas de práctica religiosa que los alejan de la tradición y los conducen a gran velocidad a ser acusados de no reconocer la existencia de Dios.

De hecho, entre los siglos XVI y XVII, los apologetas protestantes, al igual que sus homólogos católicos, lanzan con mucho gusto la acusación de ateísmo, a menudo acompañada de la de libertinaje espiritual, sobre todo a los que profesan el individualismo religioso. Entre estos defensores de la ortodoxia en la Francia del siglo XVII cabe recordar por lo menos al padre Mersenne y al jesuita François Garesse, con sus escritos dirigidos contra deístas, ateos, libertinos y «espíritus

bellos». Una de las acusaciones típicas que las iglesias dirigen a los heterodoxos tiene que ver con la cuestión moral: los ateos, y también los místicos, que hacen hincapié en el valor del Espíritu Santo y del amor hasta la completa pérdida del alma en Dios se enfrentan a la inmortalidad en los comportamientos sociales; esto llevaría —según una determinada tradición religiosa de la que también habló Shaftesbury— a la negación de la existencia de Dios. Así, por ejemplo, las comunidades de los Hermanos del Libre Espíritu, que predicaban la liberación de la moral sexual dominante, son perseguidas en Francia desde el siglo XIV al XVI.

El pensamiento de Diderot llega a posturas ateas mucho antes de ocuparse de la filosofía de la naturaleza. La primera obra en la que quedan al descubierto es *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (1749), a la que seguirá —en dirección a una visión materialista cada vez más firme— *El sueño de d'Alembert* (1769) y, naturalmente, *Elementos de fisiología* (1770-1784), última obra del autor, donde también surgen con claridad sus ideas sobre la antropología, la moral y el estudio de las pasiones. El ateísmo de Diderot, sin embargo, a diferencia del de otros autores coetáneos suyos, no puede definirse como «militante». El filósofo no tiene en realidad ningún interés en «convertir» a su religión de la razón a los devotos cristianos, pues acepta la posición de estos como una más de las posibles. En *Carta sobre los ciegos*, el ateísmo queda afirmado por negación: el ciego Saunderson no puede reconocer la existencia de un Dios omnipotente a partir de la alegación de la planificación, es decir, admirando las maravillas de la creación y aceptando, pues, la idea de que exista un «gran arquitecto», el cual ha puesto en marcha todo lo que vemos. El ciego, sencillamente, no ve esta maravilla. El argumento de la planificación era entonces un argumento deísta: en la existencia de Dios no se cree por fe en una revelación, sino que se demuestra de forma racional a partir de la experiencia sensible. Por otra parte, en las Sagradas Escrituras se habla de las maravillas de la Creación como prueba de la existencia de un Creador:

> Los cielos narran la gloria de Dios, y la obra de sus manos anuncia el firmamento. Un día transmite el mensaje al otro día, y una noche a la otra noche revela sabiduría (Salmo 19,2-3).

En *Elementos de la filosofía de Newton* (1738), Voltaire mencionaba de buen grado estos versículos para afirmar su fe en el «gran relojero» que había diseñado y le había concedido las maravillas al mundo: una realidad natural tan perfecta no puede haber nacido por casualidad ni por sí misma, sino que necesita que alguien la haya llevado a cabo. Pero cuando por un defecto físico (que ya de por sí parece negar que el Creador sea omnipotente) no es posible admirar ni el cielo ni el día ni la noche, la existencia del arquitecto supremo ya no tiene razón de ser. En su lecho de muerte, el ciego Saunderson recibe la visita de «un pastor muy hábil, el reverendo Gervaise

Holmes», quien intenta de todas las maneras llevarlo a la fe en Dios. Diderot narra esta conversación, de la que surgen las dos posturas contrapuestas:

> —¡Pero, señor —le decía el filósofo ciego—, deje ese espectáculo maravilloso donde lo encontró, porque no ha sido hecho para mí! Yo he sido condenado a pasar mi vida en las tinieblas y usted me cita unos prodigios que yo no puedo entender y que solo pueden ser prueba para usted y para los que ven como usted. Si usted quiere que yo crea en Dios, tiene que hacérmelo tocar.
>
> —Señor —replicó hábilmente el reverendo—, lleve sus manos hacia usted mismo y en el mecanismo admirable de sus órganos encontrará la divinidad.
>
> —Señor Holmes —le respondió Saunderson—, se lo repito, todo esto es más hermoso para usted que para mí. Pero si el mecanismo animal fuera tan perfecto como usted lo presume, y yo no tengo por qué no creerle, puesto que usted es un hombre honrado que no se atrevería a engañarme, ¿qué tiene en común con un ser soberanamente inteligente? Si tanto le asombra, es tal vez porque usted está acostumbrado a tratar de prodigio todo lo que le parece superior a sus propias fuerzas. He dado tan a menudo un objeto de admiración para usted, que tengo una mala opinión de lo que lo sorprende. He atraído gente de lo más profundo de Inglaterra que no podía concebir que yo fuera geómetra: convenga conmigo que dichas personas no tenían nociones muy precisas sobre la posibilidad de las cosas. ¿Un fenómeno nos parece estar por encima del hombre? Decimos corriendo que es obra de un Dios: nuestra vanidad no se conforma con menos. ¿No podríamos dar a nuestro discurso un poco menos de soberbia y algo más de filosofía? Si la naturaleza nos ofrece un nudo difícil de deshacer, tomémoslo por lo que es, y no empleemos para cortarlo la mano de un Ser que enseguida se nos convierte en un nudo más indisoluble que el primero. Preguntad a un indio por qué el mundo permanece suspendido en el aire, os responderá que está encima de un elefante: ¿y en qué se apoyará el elefante?, en una tortuga: ¿y quién sostendrá a la tortuga? … Ese indio os da lástima y podrían decirle como a vos: señor Holmes, amigo mío, confesad primero vuestra ignorancia y ahorradme el elefante y la tortuga.

Negando tanto las pruebas de la existencia de Dios que proceden de la naturaleza como las que derivan del papel central del ser humano, Diderot llega a la imposibilidad a través de la razón de demostrar dicha existencia y, por tanto, a un ateísmo que, después de la publicación de la *Carta*, le costaría tres meses de cárcel en 1749. A estas alturas, el materialismo biológico parece ser la mejor *forma mentis* para defender el ateísmo crítico sobre una base científica, y precisamente en este planteamiento se inspirará Diderot después de escribir *Carta sobre los ciegos*. Además, en *Diálogo de un filósofo con la Marquesa de ~~XXX~~*, escrito en 1774, señala que el ateísmo es superior a la fe no solo porque es más racional, sino también por

una evidente superioridad moral, al contrario de todo lo que habían afirmado sus predecesores y devotos contemporáneos.

La psicología de los ciegos

El problema de la psicología de los ciegos es, en el siglo XVIII, una cuestión filosófica bastante en boga: ¿una persona que no puede experimentar la realidad desde el sentido de la vista cómo puede formarse una imagen mental —y, por tanto, racional— de esa realidad? En ese banco de pruebas, empirismo y racionalismo enfrentan sus perspectivas y chocan.

El primero en plantear esto es William Molyneaux, quien, en una carta escrita a John Locke, le preguntó si en su opinión alguien ciego de nacimiento, que haya aprendido a distinguir con el tacto una esfera de un cubo, puede reconocerlas sin tocarlas después de recuperar la vista Locke hace referencia a esta carta en *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690): tanto él como Molyneaux niegan que el ciego que vuelve a ver pueda reconocer los dos objetos.

Cuando el oculista William Chesselden opera a un muchacho de catorce años, ciego de nacimiento, y le devuelve la vista, sus opiniones encuentran una confirmación empírica. Como resume Voltaire en sus *Elementos de la filosofía de Newton* (1738):

> El joven de catorce años vio la luz por primera vez, y su experiencia confirmó todo lo que Locke y Berkeley tan claramente habían previsto.

Pero La Mettrie, en *Tratado del alma* (1745), y Condillac, en *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746), llegan a conclusiones opuestas. También Buffon aborda la cuestión en *Historia natural del hombre* (1749).

Diderot conoce bien el debate que azota Inglaterra y Francia. Comienza desde la perspectiva de Descartes y, en especial, desde la «aritmética táctil» de la que se habla en *Elementos de álgebra* (1740) de Nlicholas Saunderson, ciego desde que tenía un año, especialista en óptica y profesor de matemáticas en la Universidad de Cambridge. Precisamente Saunderson es la figura sobre la que gira *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, donde Diderot llega a posturas contrarias a las de Condillac, pero también a las de Locke, hasta llegar a un racionalismo muy cercano al que expresará Leibniz en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765).

El ateo, de hecho, cuando respeta las leyes morales, lo hace con una pureza fervorosa que no posee el creyente; este último siempre le exige a Dios una recompensa por su fe y rectitud moral, mientras que el ateo no pide nada a cambio de su correcto comportamiento, no quiere «ser *pagado* por haber sido un hombre honesto» (Quintili). Más aún, el ateo virtuoso no hace proselitismo de sus propias ideas. Convencido como está de que todos los hombres son orgánica y, por ende, individualmente diferentes, sabe que todos tienden a creer en cosas diferentes e insta a la marquesa a mantener sus prácticas de devoción y a no abandonar a un Dios que la hace tan bella y virtuosa. Sin embargo, él reivindica para sí mismo y por su posición atea el mismo respeto que tienen garantizado los creyentes.

Desde el punto de vista filosófico, la aceptación de la postura tolerante del ateo virtuoso no puede más que desembocar en el principio material de la diferencia orgánica, que lleva a su vez a negar la existencia de Dios. Por otro lado, según esta visión, la religión no va contra natura, pero sería una forma particular y bien delimitada de visión de la naturaleza. La religión, en consecuencia, no sería universal y no podría imponérsele a todo el mundo, sino que representaría únicamente la manera de vivir de algunos pueblos e individuos.

Por último, en los *Elementos de fisiología*, verdadero testamento espiritual de Diderot, se manifiesta la última formulación del tema del ateísmo. Aquí la posición de determinismo biológico (el hecho de que cada individuo sea lo que es necesariamente de acuerdo con su estructura biológica) hace que el filósofo sustituya al Dios creador con la organización del individuo, dentro de una visión determinista, antifinalista, fundada sobre la fe en la física experimental y en las ciencias de la vida. De la utilidad de los *Elementos* para comprender la complejidad de la filosofía de Diderot, que llega a abrazar en su reflexión todos los aspectos biológicos, históricos y morales del hombre, tendremos oportunidad de hablar más adelante. Sin embargo, ahora es preciso profundizar en la visión materialista del pensador.

El materialismo y la fe en la razón

Si la primera fase de la reflexión diderotiana, centrada en *Pensamientos filosóficos*, se inscribe aún bajo la influencia de la teología natural newtoniana, a partir de *Carta sobre los ciegos* y luego con *Conversaciones entre d'Alembert y Diderot* y *El sueño de d'Alembert* (1769), el filósofo intenta desarrollar una explicación completa de la naturaleza con carácter materialista.

El materialismo es una doctrina tan antigua como el pensamiento filosófico si, como muchos eruditos han hecho, podemos considerar materialistas a los físicos jónicos (Tales, Anaximandro y Anaximenes), Demócrito y los atomistas, así como Epicuro. Como dijo Aristóteles, estos filósofos indagan la realidad solo en busca de la causa material (¿de qué está hecho el mundo?) y no de las otras tres causas. Están, pues, bastante próximos a dioses «físicos» y se oponen a todos los planteamientos espiritualistas o incluso dualistas, desde Platón y Descartes en adelante.

LETTRE
SUR
LES AVEUGLES,
A L'USAGE
DE CEUX QUI VOYENT.
Possunt, nec *posse videntur*.
Virg.
A LONDRES.
M. DCC. XLIX.

Cubierta de una edición de 1754 de *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*.

También Diderot, en la etapa más madura de su pensamiento, elaborará una doctrina materialista, con una visión de la naturaleza que dejaría de ser estática y obra de un creador, y pasaría a ser una realidad dinámica, en continuo movimiento y evolución, que encuentra su origen en sí misma y no en la obra de un creador o de un ordenador omnipotente. Esta imagen de naturaleza la señala el ciego Saunderson, quien en la *Carta* admite que:

> sería temerario negar lo que un hombre como Newton no había desdeñado admitir.

Es decir, que la constatación de las maravillas de la naturaleza condujese a tener que creer en la existencia de un autor inteligente. Por otro lado, en cambio, el ciego no puede admirar la naturaleza, y si Newton cree en Dios y en la belleza de la Creación, él debe limitarse a creer en la palabra de Newton. Esta parece una prueba demasiado débil para apoyar un punto de vista del mundo. Además, aun queriendo reconocer el orden perfecto de la creación por respeto a Newton, el ciego rechaza que

le venga impuesto el tener que creer algo sobre los orígenes del mundo. En este punto, de hecho, quien posee el don de la vista ve tan poco como un ciego.

> Imaginad, si queréis, que el orden que os maravilla ha subsistido siempre; pero permitidme que yo no lo crea así […].

Concluye el matemático invidente.

Baruch Spinoza


Retrato de Spinoza, alrededor de 1660.

Baruch Spinoza (1632-1677) es un filósofo judío holandés, originario de la península Ibérica. Su obra más importante, *Ética demostrada según el orden geométrico*, se publicó a título póstumo en 1677 porque en 1656 Spinoza recibió el *herem* (excomunión) por parte de la comunidad judía de Ámsterdam tras ser acusado de ateísmo, y no fue posible publicar sus escritos. Pasará el resto de sus días ganándose la vida como amolador de lentes.

El objetivo de su filosofía es superar el dualismo cartesiano entre sustancia material y sustancia espiritual. De hecho, Spinoza afirmará que existe una única sustancia, Dios, que coincide con la naturaleza (*Deus sive natura*: «Dios o bien la naturaleza»). La sustancia se define como «lo que es en sí misma y por ella se concibe», es decir, lo que es independiente de cualquier otra cosa con respecto a la existencia e independiente de cualquier otro concepto con respecto a la cognoscibilidad; la sustancia tampoco depende de que exista un sujeto que la conoce y la piensa, porque «la sustancia es una realidad objetiva independiente de mi existencia».

Las principales características de la sustancia entendida al modo de Spinoza son: *a)* el hecho de no haber sido causada por otro, menos aún por un creador transcendente, es decir, ser *causa sur, b)* el hecho de que la sustancia debe existir necesariamente, esto es, que existe por su misma esencia (identidad de esencia y existencia), y *c)* la unicidad, la infinidad y la indivisibilidad de la sustancia, porque si esta fuese divisible y finita, podría pensarse en otra junto a ella, lo que es contradictorio respecto a la idea de su unicidad. La sustancia se caracteriza por atributos y modos: los atributos son infinitos, pero nosotros solo podemos entender dos, el pensamiento y la extensión (reminiscencia del *res cogitans* y de la *res extensa* de Descartes); por su parte, los modos son los «afectos», es decir, los cambios particulares de los atributos de la sustancia, que no existen como tal sino solo en la medida en que se refieren a los atributos.

Por tanto, según la filosofía de Spinoza, Dios es inherente a la naturaleza y no se da como un creador transcendente respecto al

mundo, por eso todo en el mundo es Dios, cada parte de la realidad está impregnada de lo divino (panteísmo) y existe una sola sustancia (monismo). La sustancia y sus atributos son absolutamente necesarios y esto conduce a un determinismo en el que se declina toda posibilidad de que exista la libertad.

A partir de la *Carta sobre los ciegos*, Diderot entra en la corriente materialista y neospinoziana de la que también formaban parte el barón d'Holbach y su círculo, opuesta al deísmo de Voltaire, que seguía aún ligado a la fe en un Creador y ordenador del mundo. La dicotomía entre los dos «partidos filosóficos» la expresa muy bien Maupertuis cuando escribe:

> Todos los filósofos y científicos se dividen hoy en dos sectas. A un grupo le gustaría someter la naturaleza a un orden puramente material, excluir de ella toda causa inteligente, o al menos le gustaría que, en la explicación de los fenómenos, no se recurriera jamás a tal principio y que las causas finales fueran completamente vetadas: el otro grupo, por el contrario, utiliza de manera continua estas causas y descubre por medio de toda la naturaleza los propósitos del Creador. De acuerdo con el primero, el universo podría seguir sin Dios; para el segundo, incluso sus partes más minúsculas demuestran la presencia activa del Creador.

Desde una perspectiva deística que reconocía la impronta de Dios incluso en el ojo de un ácaro, Diderot llega a separar las búsquedas naturales de cualquier supuesto teológico y de cualquier explicación de naturaleza finalista. Pasando ahora de una postura de tipo neospinoziano, cree fundamental la idea de la unidad del conjunto, es decir, el hecho de que en el mundo exista una única sustancia (monismo). *Deus sive natura sive materia*: Dios coincidiría con la naturaleza (como ya decía Spinoza), que a su vez coincidiría con la materia en movimiento, superando así el dualismo cartesiano de espíritu y materia. El movimiento no sería producto de una fuerza externa a la materia, sino que sería su atributo esencial, como manifestación de una energía potencial presente en la materia a todos los niveles. La misma posición expresa d'Holbach, que en *Sistema de la naturaleza* (en cuya elaboración probablemente colaboró también Diderot) escribe:

> La idea de naturaleza comprende necesariamente la de movimiento. A la pregunta: ¿de dónde recibió la naturaleza el movimiento? Responderemos: de sí misma, puesto que ella es el gran Todo fuera del cual, por consiguiente, nada puede existir.

Exactamente de la misma manera se expresa Diderot, quien, aceptando el monismo materialista según el cual la única sustancia que existe es la materia en movimiento, considera absolutamente inútil la existencia de Dios. Así, en *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento* (1770) escribe:

> La hipótesis de un ser cualquiera, situado fuera del universo material, es imposible. No se deben hacer nunca hipótesis de este tipo porque de ellas no se puede inferir nada.

Bajo la hipótesis de Diderot, que posiblemente deriva en gran parte de *Cartas a Serena*, del inglés John Toland, escritas en 1704 y traducidas al francés en 1768, es fundamental que tengamos en cuenta el movimiento como una propiedad esencial e intrínseca de la materia. Los opositores del spinozismo y del materialismo se apoyaban en Newton para afirmar que, aunque los cuerpos ejerciten una atracción recíproca los unos sobre los otros a través de la ley de gravitación universal, el principio del movimiento está fuera de los cuerpos, en un primer motor inmóvil, utilizando terminología aristotélica. Diderot en cambio defiende:

> Para que la materia entre en movimiento, se dice también, precisa una acción, una fuerza; sí, exterior a la molécula o inherente, esencial, íntima a la molécula, que constituya su naturaleza de molécula ígnea, acuosa, nitrosa, alcalina, sulfurosa; sea cual sea esta naturaleza, consigue fuerza, acción de ella hacia el exterior, acción de las otras moléculas sobre ella.

Y con respecto a las tesis de Newton y Voltaire:

> Para representar el movimiento —añaden estos—, además de la materia existente habéis de imaginar necesariamente una fuerza que actúe sobre ella. No se trata de eso; la molécula, dotada de una cualidad inherente a su naturaleza, es por sí misma una fuerza activa. Se ejercita sobre otra molécula, que se ejercita sobre ella. Todos esos falsos paralogismos dependen de la falsa hipótesis de una materia homogénea. Vos, que con tanta facilidad conseguís imaginar la materia en calma, ¿podéis imaginar el fuego en calma? Todo en la materia tiene su acción diferente, como esa masa de moléculas que llamáis *fuego*. En esa masa que vos llamáis *fuego*, cada molécula tiene su propia naturaleza, su propia acción.

Si es preciso negar que la fuerza motriz sea externa a la materia, tampoco se puede suponer que la materia esté por naturaleza en reposo. Una vez más, dice en *Principios filosóficos*:

> Esta hipótesis de los filósofos [que la materia sea indiferente al movimiento y a la calma] se parece quizás a la de los geómetras que admiten puntos sin ninguna

dimensión, líneas sin ancho ni profundidad, superficies sin espesor; o, tal vez, hablan de la quietud relativa de una masa respecto de otra. Todo está en reposo relativo en un barco sacudido por la tormenta. No hay nada en calma absoluta, ni siquiera las moléculas integradoras del barco y de los cuerpos que este contiene […].

El cuerpo, según algunos filósofos, es por sí mismo sin acción y sin fuerza. Se trata de un tremendo error, totalmente contrario a cada serie física y serie química. El cuerpo por sí mismo, por la naturaleza de sus cualidades esenciales, independientemente de que se le considere en moléculas como en masa, está repleto de acción y de fuerza […].

Aquí reside la verdadera diferencia entre la quietud y el movimiento: la quietud absoluta es un concepto abstracto que no se da en la naturaleza, mientras que el movimiento es una cualidad real como la longitud, la anchura, la profundidad […].

Si no insistimos en considerar las cosas en nuestra propia cabeza, sino en el universo, nos convenceremos, por la diversidad de los fenómenos, de la diversidad de las materias elementales, de la diversidad de las fuerzas, de las acciones y de las reacciones, de la necesidad del movimiento, y, una vez admitidas todas estas verdades, ya no se dirá: veo la materia como existente. En primer lugar, la veo en calma. En efecto, se notará que esto es una abstracción de la que no se puede concluir nada. La existencia no lleva consigo ni la quietud ni el movimiento, pero la existencia no es la única cualidad de los cuerpos.

Aparte de que el mundo esté formado por una única sustancia material, necesariamente en movimiento, Diderot postula asimismo que existe una sensibilidad universal compartida por cada ser material. Por tanto, los seres vivos no necesitan una intervención divina para ser «creados», sino que se originan a partir de la energía que se encuentra en la materia a través del movimiento o sus manifestaciones, como, por ejemplo, el calor. Así pues, todas las formas orgánicas derivan del movimiento intrínseco de la materia desde sus estadios más ínfimos.

¿Veis este huevo? Con esto se derriban todas las escuelas de teología y todos los templos de la tierra. ¿Qué es este huevo? Una masa insensible antes de que el germen haya sido introducido en él; y, después de que el germen haya sido introducido, ¿qué sigue siendo? Una masa insensible, pues ese germen no es en sí mismo más que un fluido inerte y grosero. ¿Cómo pasará esta masa a otra organización, a la sensibilidad, a la vida? Por medio del calor. ¿Qué producirá calor? El movimiento.

No solo existe una evolución de la materia inorgánica a la orgánica, sino que la materia viva no se presenta como estable en especies predeterminadas, sino que, como sostiene Diderot, hay transformaciones graduales que están presentes en los vivos:

> El pequeño gusano imperceptible que se agita en el barro se acerca quizás al estado de gran animal.

Por este enfoque, algunos estudiosos de Diderot lo han definido como «un evolucionista *ante litteram*».

Desde el punto de vista metodológico, en cambio, hay que precisar que el mismo Diderot, cuando habla de inherencia necesaria del movimiento en la materia, de mecanicismo, de generación espontánea, de sensibilidad física y de moléculas orgánicas, lo presenta todo como una hipótesis que aún se debe demostrar, es decir, como una construcción *a priori* sugerida por algunos fenómenos clave que están más o menos generalizados de manera arbitraria, en un proceso que puede (y debe) en todo momento ser revisado y corregido. Este carácter hipotético de la filosofía diderotiana, si por una parte garantiza su valor científico, por otra asegurará que Voltaire la rechace apoyándose justamente en el principio newtoniano *Hypotheses non fingo*.

La tercera y última fase del pensamiento materialista de Diderot, después del deísmo de *Pensamientos filosóficos* y la perspectiva atea y materialista de *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* y de *Interpretación de la naturaleza*, está formada por el tríptico compuesto por *Conversaciones entre d'Alembert y Diderot*, *El sueño de d'Alembert* y *Continuación del coloquio* (1769). Sobre estas obras se cierne la ruptura entre d'Alembert y el grupo de los enciclopedistas, lo que para Diderot supone una derrota personal y filosófica. De hecho, su amigo y colaborador abandona la empresa cuando los ataques de los opositores a la Ilustración, en particular los de los jesuitas, se tornan más intensos y en estas tres obras es utilizado como personaje literario que expresa, en primer lugar, planteamientos contrapuestos a los diderotianos, pero luego, en un sueño, se hace eco —muy a su pesar— de las ideas de Diderot.

Jean-Baptiste le Rond d’Alembert

Jean-Baptiste le Rond d’Alembert (1717-1783) fue hijo ilegítimo de madame de Tencin y del caballero Destouches, por lo que no fue criado por sus padres, sino por la mujer de un cristalero. Sin embargo, el padre le pagó los estudios y se convirtió en matemático con una cierta inclinación por la filosofía.

Frecuentó numerosos salones literarios franceses y fue miembro de la Academia de Ciencias de Francia, de la Academia de Berlín (que se negó a presidir) y de la Academia de las Artes de San Petersburgo (pero no quiso trasladarse a Rusia para ser preceptor del heredero al trono, el futuro zar Pablo I). Escribió en su mayoría obras de carácter científico, como el *Tratado de dinámica* (1743), el *Tratado del equilibrio y del movimiento de los fluidos* (1744), los *Estudios sobre las cuerdas vibrantes* (1747), los *Opúsculos matemáticos* (1761-1780, 8 vols.).

Su investigación estaba inspirada por la física de Newton y, desde el punto de vista filosófico, era un empirista, heredero de Descartes y Locke. No produjo obréis de filosofía especialmente originales, pero contribuyó de manera importante a la difusión del espíritu ilustrado, sobre todo en calidad de editor de la *Enciclopedia*, para la que revisó todas las voces científicas y redactó algunas de su puño y letra.

En 1759 abandonó el proyecto, en parte por las muchas críticas recibidas, y en parte para evitar problemas con la censura, en un momento particularmente delicado para el futuro de la obra y para el trabajo de Diderot. La obra más interesante que escribió d’Alembert, y que algunos estudiosos incluso han definido «entre las páginas más logradas de la literatura filosófica dieciochesca» (P. Quintili), es el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, en el que se exponen el origen metafísico y la conexión de las ciencias, además de su clasificación, que se basa en el *arbor scientiarum* de Bacon, y, por último, la evolución histórica que muestra cómo se ha llegado al estado de las ciencias en el siglo XVIII.

Los temas filosóficos tratados en esta última fase no son particularmente originales respecto a la fase anterior. Se habla del movimiento como atributo esencial de la materia, se rechaza el dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa*, se deja espacio a un monismo fundado sobre la sensibilidad, «cualidad general y esencial de la materia» que permite contemplar la evolución desde la materia inorgánica a la orgánica, se hace referencia a una visión monista de la realidad, sin suponer una causa externa a la materia. Las fuentes de estos textos son Spinoza (en positivo) y

Descartes (a quien busca superar pero que sigue siendo imprescindible), la visión del mundo de Lucrecio (la potencia fecundadora de la naturaleza, las generaciones espontáneas, la eternidad de la materia), nuevamente el atomismo de Demócrito y la filosofía de Epicuro, pero —una vez más— también los estudios biológicos, anatómicos, fisiológicos e incluso cosmológicos del siglo XVIII. En palabras de d'Alembert, que llega a abrazar los postulados de Diderot, convergen, por una parte, la capacidad de analizar de forma racional los fenómenos y estudiar los experimentos de laboratorio y, por otra, la de formular hipótesis universales que den una visión global, «total» —aun necesariamente solo hipotéticas— del mundo.

Así pues, en *El sueño de d'Alembert* (que, de los tres, es el texto más completo) vuelve a aparecer la naturaleza como un todo vivo donde todos los elementos están conectados al conjunto. Cuando habla de sí mismo durante el delirio del sueño, d'Alembert afirma:

> Soy así porque fue necesario que fuese así. Cambiad el todo y me cambiáis necesariamente; pero el todo cambia sin cesar… El hombre no es más que un efecto común, el monstruo solo un efecto raro; los dos son igualmente naturales, igualmente necesarios, igualmente en el orden universal y general… ¿Y qué tiene eso de asombroso? […]
>
> Toda cosa es más o menos, una cosa cualquiera, más o menos tierra, más o menos agua, más o menos aire, más o menos fuego, más o menos de un reino o de otro… Nada es, pues, la esencia de un ser particular… No, sin duda, puesto que no hay ninguna cualidad de la que algún ser no participe… Y es la relación más o menos grande de esta cualidad, la que nos hace atribuirla a un ser exclusivamente o a otro… Y habláis de individuos, ¡pobres filósofos! Dejaos de individuos y respondedme: ¿acaso hay un átomo en la naturaleza rigurosamente igual a otro átomo?… No… ¿No convenís en que todo está en la naturaleza y que es imposible que haya un vacío en la cadena? ¿Qué queréis, pues, decir con vuestros individuos? No los hay, no, no los hay… No hay más que un solo gran individuo, que es el todo. En ese todo, como en una máquina o en un animal cualquiera, hay una parte que llamáis tal o cual; pero cuando le dais el nombre de individuo a esa parte, es por un concepto tan falso como si, en un pájaro, dieseis el nombre de individuo a un ala, o a la pluma del ala.

En toda la producción filosófica de Diderot, de los *Pensamientos filosóficos* a los *Elementos de fisiología*, se demuestra la confianza del pensador en la razón humana, único criterio para conocer la verdad cuando no queda más espacio para la fe en una revelación divina. Pero la fe en la razón no es ciega y absoluta, ya que esta también tiene límites. Así, desde sus *Pensamientos*, Diderot profesa el escepticismo:

> ¿Qué es un escéptico? Es un filósofo que ha dudado de todo lo que cree, y que cree lo que un uso legítimo de su razón y de sus sentidos le ha demostrado como verdadero.

Y también:

> Lo que jamás ha sido puesto en duda no puede ser de ninguna manera probado. Lo que no ha sido examinado sin prevención no ha sido jamás bien examinado. El escepticismo es, por consiguiente, el primer paso hacia la verdad, y debe ser general puesto que constituye la piedra angular.

Como primer paso hacia la verdad, el escepticismo no pretende entenderla al instante (y tal vez nunca) en su conjunto, pero resulta, con todo, indispensable para acercarse a ella. El verdadero filósofo debe dudar de todo y comenzar desde lo que sus sentidos perciben y su razón comprende, pero está claro que la razón humana puede y debe captar de vez en cuando nuevas cosas, iluminar poco a poco con su propia llama —débil pero imprescindible— aspectos distintos del mundo. Esta actitud hacia el conocimiento no es patrimonio de cualquiera:

> El escepticismo no conviene por igual a todo el mundo. Supone un examen profundo y desinteresado: que el que duda solo porque no conoce las razones para creer no es sino un ignorante. El verdadero escéptico ha contado y sopesado las razones. Pero sopesar razonamientos no es asunto de poca monta. ¿Quién entre nosotros conoce exactamente su valor? […]
>
> Puesto que es tan arduo sopesar razones y puesto que apenas hay cuestiones que no tengan pros y contras, y casi siempre en igual medida, ¿por qué actuamos tan precipitadamente? ¿De dónde nos viene ese tono tan decidido?

Y citando a Montaigne, Diderot destaca que las cosas más verosímiles pueden convertirse en odiosas cuando se presentan como ciertas e infalibles. Sin duda es mejor enseñar a ser críticos y a valorar de forma racional cualquier viejo saber y cualquier nuevo conocimiento adquirido antes que ofrecer certezas inquebrantables.

> [mejor] conservar la actitud de alumno a los sesenta años en lugar de convertirse en doctores a los quince.

Como una araña en el centro de su telaraña

La antropología monista y materialista

Cuando se compara con la pregunta fundamental de la antropología, ¿qué es el hombre?, Diderot tiene que enfrentarse de nuevo con los esquemas de pensamiento que habían influido toda la historia de la filosofía hasta el siglo XVII, así como hacer frente a las preguntas que continúan abiertas por la reflexión cartesiana. Sin embargo, de su parte tiene las investigaciones médico-científicas del siglo XVIII que tenían por objeto al hombre, en especial la anatomía y la fisiología desarrolladas por la antigua tradición de la escuela médica de Montpellier (fundada en la Edad Media, probablemente en el siglo XII, basada en el modelo de la escuela médica de Salerno). Sobre esta base, el filósofo se encamina hacia un estudio objetivo y experimental del ser humano en clave moderna, que tendrá mucho que enseñar a las sucesivas disciplinas psicosomáticas, pedagógicas, sociológicas y antropológicas. Sin romper completamente con el pasado, pero introduciendo un método nuevo que mantiene unidas filosofía y ciencia, Diderot se mueve al amparo de las reflexiones de Buffon y Condillac, sin llegar a estructurar una antropología acabada, sino aportando indicaciones útiles y originales.

Antes y al mismo tiempo que él, el conde Georges-Louis Leclerc Buffon había compuesto la monumental *Histoire naturelle générale et particulière* (40 volúmenes más los suplementos; 1749-1789), una suerte de enciclopedia en la que este «cartesiano heterodoxo», como lo ha definido Paolo Quintili, abordaba algunas cuestiones relativas a la antropología, obteniendo resultados ambiguos.

Por un lado, no cuestiona abiertamente la distinción entre sustancia extendida (cuerpo) y sustancia pensante (alma) —por miedo a la censura—, pero, por el otro, se aproxima en algunos puntos a una visión más materialista que pondría en duda la existencia del alma humana. Esta ambigüedad será destacada por Diderot, quien, no obstante, se apoyará en los postulados más claramente materialistas de Buffon.

Partiendo de una imagen dinámica y temporal de la naturaleza, Diderot llega a plantear la unidad de la misma naturaleza, desde los minerales al hombre. La que en el pasado era vista como una cadena vertical de los seres vivos (animales, hombre,

Dios) se convierte para él en una evolución horizontal que se mueve en la dirección de una complejidad cada vez mayor de fenómenos orgánicos en los que, claramente, no queda espacio para el principio divino. La naturaleza asume así el aspecto de un conjunto unitario, pero en continua transformación, un todo único y en evolución. Para acreditar esta postura filosófica, especialmente en cuanto al hombre, el pensador utilizará sin cortapisas los hallazgos científicos de sus contemporáneos, comparando también los estudios sobre el hombre y sobre los animales.

¿Qué es el hombre?

Desde una visión aún muy cartesiana, la entrada de la *Enciclopedia* dice lo siguiente:

> Hombre, *s.m.* es un ser consciente, reflexivo, pensante, que camina libremente sobre la superficie de la tierra, que parece estar a la cabeza de todos los demás animales sobre los que ejerce su dominio, que vive en sociedad, que ha inventado las ciencias y las artes, que tiene bondad y una maldad que le pertenecen, que se impone amos, que se da leyes, etc. Se le puede considerar bajo diferentes aspectos, entre los cuales los principales darán forma a los siguientes. Está compuesto de dos sustancias, una que se llama *alma (Ver la entrada* Alma), la otra conocida con el nombre de *cuerpo*. El cuerpo o la parte material del *hombre* ha sido muy estudiada. Se le ha dado el nombre de *Anatomistas* a los que se encargan de estos estudios importantes y difíciles (*Ver* la entrada Anatomía) […]). Se podrían haber multiplicado hasta el infinito los diferentes puntos de vista conforme a los cuales se podría haber tenido en cuenta el hombre. Enlaza con su curiosidad, con sus trabajos y sus necesidades y todas las partes de la naturaleza. No existe nada con lo que no se le pueda relacionar, y eso lo podemos comprobar al recorrer las diferentes entradas de esta Obra donde se verá o se conocerá a los seres que lo rodean, o trabajar para servirse de estos.

De su reflexión se suprimen por completo las ideas de un Dios creador y de un alma espiritual, llegando al más amplio materialismo ateo. Se saldan también las cuentas con la *vexata quaestio* heredada de Descartes: ¿Cómo es posible hacer interactuar el aspecto material con el racional del ser humano?

Diderot establece la solución en la sensibilidad, entendida como la energía que invade la materia en todas sus formas. Tal sensibilidad, que puede ser sorda o viva, permite interpretar la transformación natural a la luz de las fuerzas intrínsecas a la materia, sin tener que referirse ya a un principio transcendente de naturaleza divina. En consecuencia, esto hace que la idea diderotiana sea totalmente materialista y monista, es decir, unitaria desde el punto de vista de la sustancia. No hay espacio para una segunda sustancia de tipo espiritual, como todavía deseaba Descartes, porque incluso la racionalidad humana es fruto de la materia corpórea.

René Descartes


Retrato de Descartes

René Descartes (1596-1650), cuyo nombre se latinizó como Renatus Cartesius, fue definido por Bertrand Russell como «el fundador de la filosofía moderna» por su capacidad de introducir en un sistema filosófico de estructura todavía en parte escolástica el nuevo enfoque físico-astronómico que había dado sus mejores resultados con Galileo y que daría mejores resultados aún con Newton.

Entre las obras fundamentales de Descartes hay que mencionar el *Discurso del método* (escrito entre 1633 y 1637 y publicado a modo de premisa de los tres ensayos científicos *La dióptríca, Los meteoros* y *La geometría*); las *Meditationes de prima philosophia* (publicadas junto con las *Respuestas* que habían generado, en 1641, con el título *Meditaciones metafísicas* en las que se demuestran la existencia de Dios y la inmortalidad del alma), y *Las pasiones del alma*, última obra publicada en vida.

La filosofía cartesiana, que va de la crítica a la filosofía tradicional y de la búsqueda de un método nuevo fundamentado sobre reglas bien precisas, divide todo el mundo existente en dos sustancias: la *res extensa* (sustancia extensa) y la *res cogitans* (sustancia pensante). La primera está formada por el mundo material, cuya propiedad esencial es la extensión; la segunda está formada por el alma humana, entendida como principio espiritual, cuya propiedad esencial es la capacidad de pensar. Justo en el ser humano es donde la sustancia extensa y la sustancia pensante se encuentran, en la glándula pineal, localizada en el centro del cerebro. Pero ¿*cómo* se produce dicho encuentro, puesto que el alma no puede ejercer presión física sobre una *res* extensa? Descartes no responde a esta pregunta, dejando la aporía pendiente de resolver.

La sensibilidad básica, desde donde parte todo el proceso, es sin embargo algo muy distinto que la simple organización de las moléculas, que por sí sola podría justificar el paso de la materia bruta a la vida; la sensibilidad es, pues, una *energía* o, podría decirse, una propiedad física de la materia, el único modo de explicar la evolución de la vida sin recurrir a un principio transcendente. Para Diderot, *toda* la

materia está viva y es sensible, según las formas aristotélicas del acto y la potencia. La sensibilidad inerte es la energía potencial de las moléculas, mientras que la sensibilidad activa es la energía actual. El 10 de octubre de 1765, el filósofo escribe en carta a Duclos:

> La sensibilidad es una propiedad universal de la materia, propiedad inerte en los cuerpos brutos, como el movimiento en los cuerpos pesados detenidos por un obstáculo, propiedad que se hace activa en los mismos cuerpos por su asimilación con una sustancia animal viviente.

La organización de la materia es lo que la hace pasar de la potencia al acto. Así, en *Elementos de fisiología*:

> Un día conseguiremos demostrar que la sensibilidad o el tacto son sentidos comunes a todos los seres […].
>
> Entonces, la materia en general tendrá cinco o seis propiedades esenciales, la fuerza muerta o viva, la longitud, la anchura, la profundidad, la impenetrabilidad y la sensibilidad.

Y en *El sueño de d’Alembert*:

> Todos los seres circulan los unos en los otros, por consiguiente en todas las especies […]. Todo está en un flujo perpetuo […]. Cada animal es más o menos hombre; cada mineral es más o menos planta; cada planta es más o menos animal. No hay nada exacto en la naturaleza.

De acuerdo con esta doctrina, Diderot propone, al menos como hipótesis, que los organismos vivientes se desarrollen y se transformen poco a poco los unos en los otros, un tipo de evolucionismo biológico *ante litteram*, que en su filosofía no asume sin embargo una estructura definitiva y conclusa.

Pero ¿qué relación existe entre la sensibilidad elemental de las moléculas orgánicas y la sensibilidad psicofísica de todo el organismo vivo? Según Diderot, el animal (y, por tanto, también el hombre) es más que la suma de sus partes y la sensibilidad animal no es solo la del animal en su totalidad, sino que también existe una sensibilidad independiente de cada parte, de cada órgano, que es definido como un animal autónomo dentro del animal más grande (*animal in animali*). Así, por ejemplo, de nuevo en *Elementos de fisiología*, el autor escribe: «El ojo es un animal en un animal, el cual por sí solo ejerce muy bien sus funciones». En cambio, esto no vale únicamente para los órganos complejos como el ojo, sino que:

> cada órgano tiene su gusto particular y su dolor particular, su posición, su composición, su cadena, su función, sus enfermedades accidentales y hereditarias, sus aversiones, sus apetitos, sus remedios, sus sensaciones, su voluntad, sus movimientos, su nutrición, sus estimulantes, sus tratamientos apropiados, su nacimiento, su desarrollo. ¿Qué más tiene un animal?

En consecuencia, cada órgano exige sensibilidad. A partir de Théophile de Bordeu y de Maupertuis. Diderot compara el cuerpo vivo con un enjambre de abejas, cada una de las cuales está dotada de una sensibilidad individual pero que comparte asimismo con sus compañeras una sensibilidad más general que garantiza el buen funcionamiento del propio enjambre. Lo mismo ocurre para los órganos dentro del cuerpo. Desde su perspectiva, por tanto, ya no es suficiente con estudiar la estructura de los órganos vivos a través de la anatomía, sino que además es necesario comprender la función dentro del conjunto del organismo, tanto animal como humano, mediante la fisiología. De nuevo, leemos en sus *Elementos*:

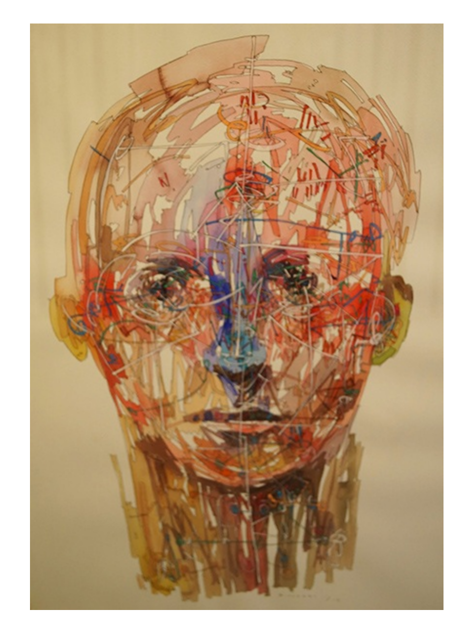
> El hombre puede ser considerado como un ensamblaje de animales, cada uno de los cuales conserva su función particular y simpatiza, tanto de manera natural como por costumbre, con los demás.

Así pues, Diderot sale de un mecanicismo que considera al animal (y al hombre) como la suma de sus partes y lo hace precisamente subrayando el valor de la «simpatía», es decir, de la coordinación entre las partes, pero no cae en el espiritualismo que acepta la existencia de otro principio junto al material.

Más bien parece inclinado a una cierta forma de vitalismo. Para Diderot, en realidad, la sensibilidad es exclusivamente una propiedad de la materia, que pasa del nivel más elemental en la sensibilidad de los órganos hasta llegar a la sensibilidad psicofísica de todo el organismo vivo. Es precisamente esa sensibilidad la que hace posible el «paso» de la materia a la racionalidad (que en Diderot es solo una función de la materia), sin necesidad de introducir un principio espiritual en el hombre.

Mecanicismo y vitalismo

El *mecanicismo* es una doctrina filosófica, derivada de la revolución científica del siglo XVII, según el cual cualquier fenómeno natural puede explicarse a partir de los principios de la mecánica, es decir, del movimiento local. Esto puede valer desde el punto de vista ontológico (del ser), para el que la realidad más profunda de la naturaleza tendría propiedades puramente mecánicas y en modo alguno espirituales; o bien metodológico, por el que los fenómenos que tienen lugar deberían explicarse solo a través de las leyes de la mecánica y nunca a través de un principio espiritual.



Pintura de la serie «Mecanicismo», de Marco Bizzarri (1988).

El *vitalismo* es la doctrina filosófica opuesta al mecanicismo y afirma que el ser vivo no puede ser el mero resultado de la obra de fuerzas mecánicas o físico-químicas. Según la concepción vitalista, el ser vivo no se reduce solo a la materia y a las leyes de la materia, sino que es animado por un principio de naturaleza no física que lo mueve, o está regido por formas particulares de organización interna que no se debe simplemente al principio de causa física.

El sensualismo: cerebro, nervios y órganos de los sentidos

A juicio de Diderot, la «simpatía» entre los órganos está regulada por la relación entre el cerebro (sistema nervioso central) y los nervios (sistema nervioso periférico). Para ilustrar su teoría de la sensibilidad psicofísica, es decir, de la sensibilidad del individuo humano en su totalidad, utilizará una imagen común también en d'Holbach : la de la araña en medio de la telaraña. La araña sería una representación del sistema nervioso central, o sea, del cerebro, y representaría el origen de la telaraña, es decir, de los nervios sensibles que impregnan todo el cuerpo hasta llegar a los órganos sensoriales (sistema nervioso periférico). Los nervios, organizados en haces, dirigen todas las sensaciones hacia el cerebro; están especializados en formas especiales de actividad sensibles y además mantienen y recuerdan las impresiones que reciben. El cerebro, a su vez, no es tan solo un receptor pasivo, sino que coordina y sintetiza de manera activa todas las sensaciones que los nervios le envían desde cada rincón del cuerpo. La sensación nace por tanto de la interacción entre el sistema nervioso y el cerebro, y este último es el que constituye el centro del organismo consciente.

En los años que van de 1753 a 1770, Diderot estudiará las bases orgánicas de los fenómenos psíquicos, lo que le permitirá esbozar una teoría que, partiendo del análisis de la sensación, acabará abrazando las facultades superiores como la memoria, la imaginación y el juicio; en pocas palabras, trazará una línea de continuidad entre la sensación y el pensamiento, resolviendo así el problema abierto por el dualismo cartesiano y suprimiendo cualquier forma de principio espiritual. Su perspectiva unitaria del aspecto físico y moral del hombre lo llevará a afirmar: «La organización y la vida: he aquí el alma».

La clave de esta perspectiva monista y materialista es el papel que juega el cerebro, que ya en el siglo XVIII se estudiaba con métodos experimentales bastante imprecisos. Las técnicas de la época permitían trabajar únicamente con cerebros de cadáveres o con síntomas de pacientes que presentaban lesiones cerebrales. Con todo, Diderot incorpora estos estudios experimentales, aún en fase embrionaria, a su reflexión filosófica y llega a definir el cerebro como una «máquina de pensar». En esta definición es donde se encuentra la superación de la distinción cartesiana entre *res extensa* (máquina) y *res cogitans* (pensamiento), que se tratan de manera unida a través de la capacidad que posee un órgano físico de producir funciones de pensamiento. Diderot no es el único pensador francés del siglo XVIII que viaja en esta dirección. Ya Buffon y Condillac asignaron algunos aspectos del «alma» humana a las funciones orgánicas. No obstante, con palabras de Aristóteles, estos se limitaron al alma vegetativa (que realiza las actividades biológicas más simples como la nutrición, el crecimiento y la reproducción) y a la sensitiva (que se encarga de las

funciones animales como la sensación y el movimiento). La peculiaridad de Diderot será la de atribuirle también las actividades del alma racional, es decir, del llamado «espíritu humano» que diferencia al hombre de las bestias, interpretando el cerebro como la causa eficiente (o lo que es lo mismo, productora) de las sensaciones, de las percepciones y del conocimiento. La interacción entre fenómenos psíquicos y fenómenos somáticos tendría lugar a nivel de la corteza cerebral, donde *todos* los estados psíquicos se podrían explicar desde un punto de vista somático. Sin embargo, el hecho de que los fenómenos físicos generen los psíquicos no lleva todavía necesariamente a identificar el aspecto físico y el psíquico. Que el cerebro produzca, a través de sus funciones, los sentimientos y el pensamiento no siempre significa que conciencia y cerebro sean la misma cosa.

En sus *Elementos de fisiología*. Diderot analiza las diferentes facultades del cerebro y se concentra en la memoria, que caracteriza al hombre como ser pensante, es decir, capaz de asociar percepciones e ideas formuladas en el pasado y el presente. La vibración que los nervios conservan después de haber recibido una conmoción violenta, y que en ocasiones se prolonga largo tiempo, prueba de la mejor manera posible cómo dura la sensación y, por ende, cómo pueden asociarse dos ideas. Pero la asociación entre más ideas es exactamente lo que llamamos juicio. La memoria es la que permite encontrar (a nivel material) la unidad de los estados de conciencia pasados y presentes y que, en consecuencia, le permite al hombre tener conciencia de sí mismo. El cerebro, por su parte, es el elemento biológico que, organizando y memorizando la experiencia sensible, le permite al pensamiento producirse. Por otro lado, asociando las sensaciones, asegura la producción de ideas. Finalmente, organizando y sintetizando las ideas, produce el juicio, que garantiza la unidad del entendimiento.

En esta lectura diderotiana del papel del cerebro es preciso señalar al menos dos aspectos peculiares. En primer lugar, el hecho de que incluso las funciones racionales más altas —la producción de ideas y su asociación en el juicio— se vinculan a la esfera material; así pues, tanto la memoria como la razón son funciones orgánicas, producidas naturalmente mediante el desarrollo evolutivo del propio cerebro. Por eso, Al ice Venditti puede hablar de una «antropología diferencial» en Diderot; es decir, si el hombre tuviese un cerebro diferente, crearía pensamientos diferentes y tendría una personalidad distinta.

Sin embargo, el cerebro no actúa por sí solo, sino que se encuentra dentro de un sistema orgánico (sistema nervioso central, sistema nervioso periférico, órganos sensoriales) donde cada parte condiciona al conjunto y viceversa. Cualquier enfermedad o alteración de los órganos sensoriales, por ejemplo, puede tener repercusiones psíquicas.

Y no se trata solo de eso: todo el sistema material de la producción de entendimiento está dentro de una situación externa, espacio-temporal, caracterizada por necesidades fisiológicas que pueden a su vez dar origen a alteraciones psíquicas, con consecuencias en los planos moral, intelectual y metafísico. Pero lo que caracteriza al hombre y representa su superioridad sobre los seres conscientes es el equilibrio en la distribución de los órganos sensoriales. Ninguno de ellos es superior a los demás y esto permite que el cerebro, auténtico órgano de la razón, se erija como juez sobre la mezcla sensible y sea más fuerte que cualquier órgano sensorial. En *Refutación de Helvétius*, escribe:

> ¿Por qué es el hombre perfectible y no lo es el animal? El animal no lo es porque su razón, si es que posee una, está dominada por un sentido déspota que la subyuga. Toda el alma del perro reside en la punta de su nariz, y él en todo momento olisquea. Toda el alma del águila reside en su ojo, y en todo momento acecha. Toda el alma del topo está en el oído, y él no deja de escuchar. Pero no ocurre lo mismo con el hombre. En sus sentidos se da tal armonía que ninguno predomina sobre los demás para aportarle la ley a su intelecto. Al contrario, es su intelecto, el órgano de su razonamiento, el que es más fuerte. Es un juez que no es ni corrupto ni está sometido a ninguno de sus testigos. Conserva toda su autoridad y la utiliza para perfeccionarse. Asocia todos los tipos de ideas y de sensaciones porque no siente nada profundamente.

De este modo, en la teoría del entendimiento diderotiano, el cerebro desempeña un papel fundamental, si bien no exclusivo. Además de la importancia concedida a los nervios y a los órganos sensoriales, el diafragma también se tiene en cuenta como sede de las emociones. Sin embargo, sigue siendo cierto que el sensualismo de Diderot no llega nunca a someter el cerebro a ninguna otra cosa, ni siquiera a los órganos sensoriales. Al contrario, es el cerebro el que predomina en todo el sistema y garantiza así la salud psíquica del hombre, además de la continuidad de su vida consciente. El sensualismo se une pues al racionalismo materialista (puesto que sentir y juzgar no son el mismo acto) y no olvida la evolución filogenética del cerebro, según la cual este está influenciado no solo por las adquisiciones culturales (es decir, por la evolución individual), sino también por la herencia genética (evolución de la especie).

Tal vez pueda parecer que este análisis de Diderot esté más relacionado con la fisiología médica que con la filosofía, pero el claro valor de dicha concepción reside en haber tenido muy en cuenta los descubrimientos anatomofisiológicos de la medicina de su tiempo y el haber hecho que interactúen con las posturas mecanicistas, vitalistas y espiritualistas de la época, llegando a una síntesis original que influirá también en su visión filosófica, en especial en cuanto al campo de la

moral, y que tendrá respuesta en los hallazgos del siglo posterior en el campo biológico, médico, anatómico, neurológico, cognitivo y psicológico.

La mayor aportación de Diderot es la de haber leído el hombre como una unidad psicofísica, superando las dificultades de un dualismo que ya generaba más problemas de los que podía resolver. Sin embargo, no debemos cometer el error de considerar definitiva su doctrina. El mismo Diderot probablemente la habría reconsiderado tras los descubrimientos anatomofisiológicos de las décadas y siglos que le siguieron.

El análisis de las pasiones

La reflexión sobre el hombre y su definición en clave de materialismo sensualista llevan a Diderot a elaborar también un análisis de las pasiones, el cual se introduce en la larga historia de este tema. Antiguamente, para Platón y para los estoicos, las pasiones se interpretaban solo en sentido negativo, como enfermedades del alma. Para Aristóteles, en cambio, sufrir representaba una de las diez categorías del ser y se definía, en comparación con actuar, como una afección puramente pasiva de los sentidos. En la edad moderna, la reflexión más importante y que influye en mayor medida a Diderot es, una vez más, la de Descartes, que en 1650 escribe *Las pasiones del alma*. En esta obra, el filósofo francés parece partir del concepto aristotélico de *pathos* como correlativo (esta vez neutro) al actuar. Sin embargo, en realidad declara que quiere alejarse de todo lo que ha recibido de los antiguos, hasta el punto de escribir:

> […] la única esperanza que me queda para acercarme a la verdad es alejarme de los caminos que ellos siguieron. En consecuencia, me veré obligado a escribir como si se tratase de un tema que nunca nadie, antes que yo, hubiese tocado.

Descartes vuelve a partir de nuevo de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* y considera que el error principal de los antiguos fue confundir los fenómenos relativos a la máquina corporal con los relativos al pensamiento, que pueden ser tanto activos como pasivos. En este segundo caso se habla, exactamente, de pasiones del alma. Descartes escribe:

> Tras haber considerado todas las funciones que corresponden únicamente al cuerpo, es fácil comprender que no queda nada en nosotros que debamos atribuir a nuestra alma, excepto nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos tipos: unos constituyen las acciones del alma y los otros son sus pasiones. Llamo acciones del alma a todos nuestros actos voluntarios, porque con ellos experimentamos que vienen directamente del alma y que solo de esta parecen depender. En cambio, se pueden, por lo general, llamar pasiones del alma las percepciones o entendimientos de todo tipo que se encuentran en nosotros, por el hecho de que con frecuencia no es nuestra alma la que los hace como son, si bien los recibe de las cosas que representan.

Las pasiones románticas

Las pasiones conocerán con posterioridad una gran fortuna filosófica, pero también literaria y artística, durante el Romanticismo, donde se le asignará una gran importancia a la «pasión principal», es decir, a esa forma afectiva por la que el individuo centra todo el interés vital de su espíritu en un único objeto. La base de dicha idea la presta Hegel, que, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, escribe:

> De acuerdo con la forma del contenido, la voluntad es aún en el primer momento *voluntad natural*, inmediatamente idéntica con su determinidad: es *impulso y tendencia*; y en tanto la totalidad del espíritu práctico se coloca en una de las *muchas* y *limitadas* determinaciones singulares puestas en general con la oposición [entre ellas], es *pasión* […]. Sin pasión nada grande se ha llevado a cabo ni puede llevarse. Es solamente una moralidad muerta, es más, demasiado frecuentemente una moralidad hipócrita, la que se separa de la forma de la pasión en cuanto tal.

Las «acciones del alma», según Descartes, dependen de nuestra voluntad y pueden acabar en la misma alma o terminar en nuestro cuerpo. Por otro lado, las pasiones afectan al alma, pero dependiendo del cuerpo a través de la transmisión nerviosa y son, por ejemplo:

> Estas son las ilusiones de nuestros sueños, y también las ensoñaciones que a menudo tenemos estando despiertos, cuando nuestro pensamiento vaga indolente sin aplicarse a nada.

Las percepciones que azotan nuestra alma a través de los nervios son, para Descartes, de tres clases: «las percepciones que relacionamos con objetos que están fuera de nosotros», a saber, la luz, el sonido, los olores, con los movimientos correlacionados de los nervios, del cerebro y del alma: «las percepciones que relacionamos con nuestro cuerpo», como el hambre, la sed, el dolor, el placer, que sentimos en nuestros miembros y en nuestros órganos y no en los objetos externos a nosotros; «las percepciones que relacionamos con nuestra alma», es decir, la alegría, la rabia, el amor y el odio. Solo estas últimas son, para Descartes, pasiones del alma en sentido estricto, pues son totalmente internas a la *res cogitans* y no se confunden de ningún modo con las primeras dos tipologías de pasiones. Sin embargo, por su misma naturaleza, las pasiones del alma son también el «lugar mental» donde se

manifiesta la unión recíproca de cuerpo y alma, *res extensa* y *res cogitans*, y ambas presentan síntomas corporales. Diderot también le reconoce una gran importancia a las pasiones y sostiene:

> Atacamos sin tregua las pasiones […]. Sin embargo, solo las pasiones, y las grandes pasiones, pueden elevar el espíritu a grandes cosas. Sin ellas ya no existe lo sublime, ni en las costumbres ni en las obras; las artes retroceden a su infancia, la virtud se convierte en pedante. Las pasiones moderadas producen hombres comunes […]. Las pasiones reprimidas degradan a los hombres excepcionales […]. El colmo de la locura sería proponerse suprimir las pasiones. Tal es el proyecto del devoto, que se atormenta como un desatino para no desear, no amar, no sentir nada, y que se transformaría en un auténtico monstruo si se llevasen a cabo sus propósitos.

Al igual que muchos filósofos libertinos y materialistas del siglo XVIII, partiendo de la base cartesiana de análisis de las pasiones, Diderot rebate la distinción entre los actos psicológicos de voluntad que acaban en el alma y los actos físicos corporales determinados por el deseo, además de la distinción entre las percepciones corpóreas y las psicológicas. Como ya hemos podido observar, el filósofo no acepta ni supera el dualismo cartesiano, pero con respecto de las pasiones recupera dos lecciones fundamentales de su predecesor: el que las pasiones sean todas buenas y que se deban evitar solo su mal uso y sus excesos, y el que solo de las pasiones dependan todo el bien y todo el mal de esta vida.

De nuevo en *Elementos de fisiología*, esta vez en la parte que dedica a los fenómenos del cerebro, Diderot aborda el tema de las pasiones y lo hace empezando por la superación del dualismo cartesiano en dirección de un monismo que lee las pasiones como fenómeno del pensamiento (hasta aquí Descartes también habría estado de acuerdo) y el pensamiento como localizado físicamente en el cerebro. Por tanto, la denominada «alma», según Diderot, correspondería al cerebro y a sus funciones, y las pasiones del alma cartesianas no serían sino afecciones totalmente físicas derivadas de los fenómenos cerebrales. No solo en lo que se refiere a las pasiones, sino también por la parte más activa de la *res cogitans*, la voluntad, Diderot se distancia de Descartes, afirmando que incluso la voluntad hunde sus raíces físicas en el deseo:

> Se dice que el deseo nace de la voluntad; es lo contrario: del deseo nace la voluntad. El deseo es hijo de la organización, la felicidad y la desgracia hijas del bienestar, o del malestar. Se aspira a la dicha.

Esa es la única pasión que guía al hombre: ser feliz. Esta pasión puede recibir diferentes nombres dependiendo de los objetos hacia los que se dirige y debe considerarse como un vicio o una virtud dependiendo de su violencia, de sus medios y de sus efectos.

De vuelta a la definición del único órgano corporal como *animal in animali*, como organismo vivo incluido en el Todo vivo más amplio, Diderot hace hincapié en que cada uno de los órganos está dotado de sus pasiones, y estas también están basadas en la relación entre placer y dolor y coordinadas por el cerebro para el bienestar de la totalidad del cuerpo humano.

> Diferencia entre el Todo y el órgano: el Todo prevé y el órgano no prevé. El Todo se prueba, el órgano no se prueba; el Todo evita el dolor, el órgano no lo evita, lo siente e intenta librarse de él.

No obstante, entre el dolor y el placer, es más fuerte el dolor porque este agita los nervios (y, en consecuencia, el cerebro) de manera más violenta, mientras que el placer no llega a actuar sobre los nervios hasta causarles daño o, si esto sucede, aquel se transforma en dolor.

Según la perspectiva diderotiana, las pasiones son expresiones orgánicas de necesidades humanas, tienen como objetivo la felicidad, se concretan en movimientos del cuerpo y están sujetas a un ritmo de crecimiento, desarrollo y crisis:

> El furor inflama los ojos, aprieta los puños y los dientes, entorna los párpados. La soberbia alza la cabeza, la seriedad la hace más firme. Todas las pasiones afectan a los ojos. La frente, los labios, la lengua, los órganos de la voz, los brazos, las piernas, el porte, el color del rostro, las glándulas salivales. El corazón, el pulmón, el estómago, las arterias y venas, todo el sistema nervioso, escalofríos, calor. La correspondencia de las pasiones con el movimiento de los órganos se observa en el hombre, en los animales […]. Las crisis de las pasiones se manifiestan por erupciones, diarreas, sudores, desfallecimientos, lágrimas, por el estremecimiento, el temblor, la transpiración.

Las pasiones pueden conducir a un potenciamiento del órgano que originariamente las ha producido o a su degradación hasta el delirio:

> El ojo se oscurece, el oído zumba. La pasión varía, el delirio es el mismo. El delirio del amor, idéntico que el delirio de la ira, etc. Nadie ha hablado de esta identidad de delirios, sin embargo muestra bien que hay muchos objetos de pasión, pero pocas pasiones, o pocos órganos de pasión. En los arrebatos de las

pasiones violentas, las partes se aproximan, se encogen, se vuelven densas como la piedra. Por poco que haya durado este estado, va seguido de un gran cansancio.

Debido a la «simpatía» que relaciona a los diferentes órganos corporales, la pasión ejercida sobre uno de ellos repercute también en todos los demás por medio del cerebro. Cada pasión tiene un grado y una evolución propios que la hacen aumentar o disminuir. Las dos pasiones esenciales son el amor y el odio:

El amor y el odio parecen producir en los órganos efectos contrarios. El amor se abalanza al exterior, la aversión se retrae hacia adentro. Observad al hombre que desea: sus ojos, sus mejillas, sus brazos, sus manos, sus pies, sus pulmones se dirigen hacia afuera. El amor arroja al hombre hacia afuera, acerca el objeto con el mismo movimiento, está muy cerca: lo cogemos, lo besamos. Nos metemos en la cama de la persona que amamos: la llevamos a la nuestra.

Estas dos pasiones presentan manifestaciones corporales precisas y opuestas: el amor extiende las dimensiones del cuerpo, el odio lo encoge. De entre todas las pasiones, en cambio, el amor es sin duda la más compleja y ambivalente. Cuando es llevada a buen fin, puede aumentar la potencia de la máquina y acrecentar el bienestar psicofísico. Pero al contrario, puede tener efectos devastadores, llegando hasta el suicidio o al homicidio. La peculiaridad de la pasión amorosa reside en el hecho de que esta no se basa únicamente en el deseo físico y en el movimiento de los órganos, sino también en la imaginación:

Creo que las ilusiones del amor proceden de lo arbitrario de las formas que constituyen la belleza Asociación falsa y caprichosa de la idea de placer con la idea de belleza. Como soy tan feliz entre los brazos de esta mujer, es bella, por tanto hay que tener los ojos como los suyos, la boca como la suya para hacerme tan feliz.

Pero aun siendo una pasión en la que la imaginación es tan importante, ni siquiera el amor tiene un objetivo, una finalidad interna; su ideal y su belleza espiritual son articuladas por Diderot en sus causas corporales. Además del amor, pasión paradigmática y camaleónica, en *Elementos de fisiología* se describen asimismo todas las demás pasiones a través de los síntomas corporales que generan, pero sin dar en ningún momento un juicio de valor sobre estas. Las pasiones no son de hecho buenas o malas en sí, sino solamente a partir de la acción de los demás fenómenos cerebrales, como la memoria, la imaginación y la voluntad. Así pues, para Diderot, en última instancia, el resultado de la dinámica pasional depende de manera exclusiva, una vez más, de la potencia o de la debilidad del cerebro, la gran araña situada en el centro de la telaraña.

La moral

Como corolario de la gran importancia que le concede Diderot al tema de las pasiones surge la pregunta ética básica: «¿Qué debe hacer el hombre para ser feliz?». Si bien nunca elaboró un sistema moral completo, el filósofo se hizo esta pregunta como principio fundamental del análisis de las pasiones: ser feliz, este es el principal deseo que impulsa a todo ser humano. Pero ¿cómo hacer para conseguirlo?

Las pasiones, es verdad, representan un estímulo importante, pero siempre hay que someterlas a la racionalidad que las organiza, de tal manera que ninguna prevalezca sobre las demás en detrimento del conjunto; la racionalidad no se opone a las pasiones, pero para Diderot, que se basa en Spinoza, representa precisamente la pasión más elevada y más noble de todas. En la oposición entre diafragma (en tanto que sede de las emociones) y cerebro (en tanto que sede de la racionalidad), el segundo es siempre preferible al primero, incluso a costa de forzar su naturaleza.

Diderot escribe lo siguiente en *El sueño de d'Alembert*:

> El gran hombre, si desgraciadamente recibió esta disposición natural [la de dejarse dominar por el diafragma], se encargará sin tregua de debilitarla, de dominarla, de hacerse dueño de sus movimientos y de conservar todo su dominio en la raíz del haz [el cerebro]. Entonces, se dominará ante los peligros más grandes, juzgará con frialdad, pero de manera saludable. No se le escapará nada de lo que pueda servir a sus deseos, contribuir a su destino; difícilmente se le sorprenderá; tendrá cuarenta y cinco años; será gran rey, gran ministro, gran político, gran artista, sobre todo gran actor, gran filósofo, gran poeta, gran músico, gran médico; reinará sobre él mismo y sobre todo lo que le rodea.

En pocas palabras: si consigue ejercer un dominio racional sobre sus pasiones, el hombre será feliz.

Es importante observar que, según Diderot, la tendencia natural de un hombre (por ejemplo, a dejar más espacio al diafragma y no al cerebro) puede ser dominada y transformada. En el ámbito moral, el pensador parece así superar el mecanicismo que relacionaba necesariamente causas físicas y efectos psicológicos en la dirección de una al menos aparente aceptación de libertad. ¿Cómo podría el hombre *decidir* que triunfe el cerebro sobre el diafragma, que en algunos asuntos está más desarrollado, si no fuera libre? Evidentemente, Diderot no aborda el tema de la libertad individual de forma global en ninguna de sus obras, y en el *Sueño* refleja también la opinión contraria a la que se acaba de mencionar: d'Alembert, tanto cuando sueña como

cuando está despierto, cree que quiere llamar a su criado, que quiere meditar acerca de un problema matemático, levantarse de la mesa de trabajo y salir, pero en realidad cada una de estas acciones no deriva de un acto libre de voluntad, sino del conjunto de los estados físico-biológicos del hombre y de los entornos ambientales.

Por tanto, cada acto humano sería solamente «el último resultado de todo lo que ha sido desde su nacimiento hasta el momento presente». Según esta segunda perspectiva, aunque esté recogida en la misma obra, la libertad individual parecería una mera ilusión psicológica, cuyo sujeto sería víctima únicamente por ignorancia. De hecho, no puede llegar a conocer la infinita cadena de causas que determina su actuación momentánea. En términos generales. Diderot no despeja la aporía de la libertad, negada teóricamente a partir del determinismo materialista, pero afirmada de algún modo como necesaria en el plano práctico. Varios años más tarde, Immanuel Kant describirá muy bien esta ambivalencia al afirmar que la libertad es una antinomia para la razón pura —es decir, no puede ser ni afirmada ni negada— pero una necesidad para la razón práctica, sin la cual es absolutamente imposible fundar la ética.

En opinión de Paolo Casini, la ambivalencia ética mostrada por Diderot está motivada por el difícil momento que la reflexión moral estaba atravesando en la Francia del siglo XVIII. Por un lado, el *ethos* aristocrático se estaba haciendo añicos, y, por el otro, el burgués nacía tras un período de gestación bastante turbulenta. Diderot aboga por este cambio de paradigma moral. No obstante, lo que está claro es que la reflexión diderotiana presenta un fuerte impulso en una dirección pragmática, y que la búsqueda de la felicidad se manifiesta especialmente al vencer el miedo a morir, haciendo que esta pasión quede clara. De nuevo, en el *Sueño*, sostiene:

> [el sabio] no le temerá a la muerte, miedo que, como dijo de forma sublime el estoico, es un asa a la que el fuerte se aferra para conducir al débil a donde le parece; romperá el asa y al mismo tiempo se liberará de toda la tiranía de este mundo. Los seres sensibles o los locos están en el escenario, y él entre el público; es él el sabio.

En este estadio surge claramente la principal referencia ética de Diderot: los estoicos, en especial Séneca y Epicteto, que en el ejercicio de la racionalidad buscaban la manera de obviar las pasiones, muy a menudo nocivas. En contraste con La Mettrie, quien en 1751 escribió el *Anti-Séneca* que Diderot criticaría atrozmente, para él Séneca representará el ideal de la independencia de espíritu y juicio, a pesar de las zonas de sombra que aún quedan en la vida del filósofo que fue preceptor de Nerón.

Pero es precisamente en el *Ensayo sobre los reinados de Claudio y Nerón y sobre las costumbres y los escritos de Séneca, para servir como introducción a la lectura de este filósofo*, publicado en 1782, es decir, al final de su vida, donde Diderot verá al antiguo estoico como modelo de referencia que sustituye al amado Sócrates de su juventud. Séneca encarna, entre otras cosas, la figura del filósofo que es fiel a sus deberes civiles y políticos hasta el final y que no abandona su cometido, aun cuando el último vestigio de humanidad ha desaparecido del ánimo y del comportamiento de su discípulo. A Epicteto, en cambio, le dedica las líneas finales de *Elementos de fisiología*, que hemos citado en contadas ocasiones, donde Diderot escribe:

> La filosofía es otro aprendizaje de la muerte, meditación habitual y profunda que nos arrebata todo lo que nos rodea y nos aniquila. El miedo a la muerte, dice el estoico, es un asa con la que el fuerte nos agarra y nos conduce a donde le parece. Romped el asa y huid de la mano del fuerte. Existe una única virtud, la justicia; un solo deber, ser felices; un solo corolario: no sobreestimar la vida y no temer a la muerte.

Si la ética diderotiana es ante todo un control racional de las pasiones y, sin lugar a dudas, una búsqueda de la felicidad, se considera libre de cualquier sumisión a una revelación divina y en cierto sentido innata en el hombre, que posee ya en su interior los valores morales más altos. Cabe recordar a este respecto que Diderot fue un atento lector, traductor y comentarista de Shaftesbury, quien, a diferencia de Hobbes, definió el altruismo como una tendencia espontánea para el hombre. Pero para Diderot, el valor principal de la ética continúa siendo de tipo práctico. No es tan importante discutir sobre los valores (virtud, bondad, justicia, libertad) como traducirlos a la práctica, en especial en el contexto político-social.

Hacia esto tenderá el trabajo de la *Enciclopedia*, encaminada a una palingenesia social a través de la difusión de la cultura. Rompiendo con el pasado y con una visión que rendía la ética a la religión, los enciclopedistas tratarán de reconstruir la sociedad y los valores morales sobre bases racionales.

Con cierto utilitarismo, derivado de la ética inglesa, la *Enciclopedia* plantea un saber que cobra sentido solo en una perspectiva de progreso pragmático. El valor moral de la ciencia está entonces representado por el hecho de que esta modifique las condiciones de la sociedad, contribuyendo a hacer la humanidad más feliz.

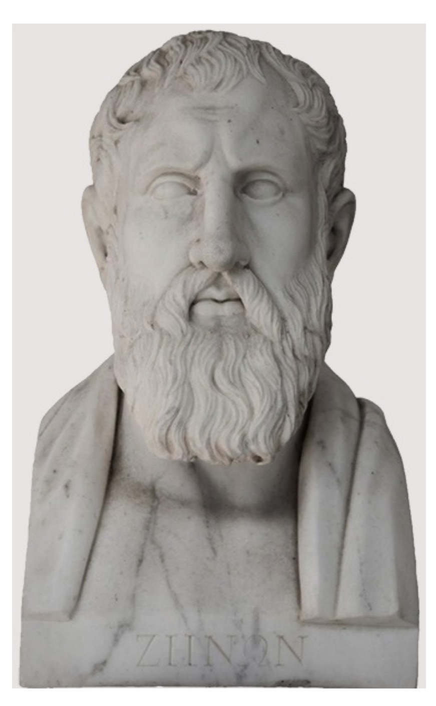
Está claro que no podemos afirmar que la *Enciclopedia* contenga una ética sistemática, pero en su conjunto contribuyó a «cambiar la forma ordinaria de pensar», también a través de las reflexiones morales que contenía, el elogio de los hombres virtuosos, los ejemplos de vicios y virtudes recogidos a través de los retratos de Sócrates, Platón, Maquiavelo, Montaigne y Hobbes. Además, por medio de esta obra

maduró en Francia la ética burguesa que, al cabo de unos años, jugaría un importante papel en la Revolución francesa.

El estoicismo

El estoicismo es, junto con el epicureismo y el escepticismo, una de las principales escuelas filosóficas del mundo griego.

Fundado por Zenón de Citio a finales del siglo IV a. C., debe su nombre al pórtico (*Στοα* en griego) bajo el que los estoicos se reunían porque Zenón, al no ser ciudadano ateniense, no tenía derecho a adquirir un edificio.



Escultura de mármol de Zenón de Elea.

Una particularidad de los estoicos era la de poder poner libremente en entredicho las tesis del maestro. Esto llevó la doctrina no solo a diferentes dudas y reflexiones a lo largo de su dilatada vida, sino también a sobrevivir hasta la Roma imperial de época cristiana.

Al igual que en las demás escuelas helenísticas, en la estoica también se discutía sobre cuestiones de lógica, física y ética. La ética de la antigua *στοά* tenía como objetivo alcanzar la felicidad, que se obtenía viviendo de acuerdo con la naturaleza, es decir, reconciliándose con su ser racional: el bien era por tanto lo que contribuía al aumento de la vida razonablemente; el mal era lo que era nocivo para la vida según el sentido común. Todo lo que no se incluía ni en el bien ni en el mal —entendidos de este modo— era indiferente.

Para los antiguos estoicos, las pasiones eran errores de la razón y de ella dependía la infelicidad del hombre, por eso eran extirpadas de raíz y el sabio había de refugiarse en la apatía, a saber, en la impasibilidad frente a las pasiones (incluido el miedo a la muerte), lo que le habría garantizado la felicidad.



En la Roma imperial, el estoicismo alcanzó una enorme popularidad en todos los contextos sociales: entre los principales pensadores estoicos romanos cabe recordar al emperador Marco Aurelio, al esclavo Epicteto y al sabio Séneca, quien fue preceptor y consejero de Nerón, hasta que

este último lo obligó a suicidarse. En Roma, el interés ético aumentó y la perfección moral se persiguió sobre todo en la interioridad de la conciencia.

Estatua de bronce de Séneca en Córdoba (España).

En busca de nuevos estilos filosóficos

La *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*



Ilustración de Charles Nicolás Cochin dentro de una edición de la *Enciclopedia* de 1772.

La gran aventura de la *Enciclopedia* hunde sus raíces en la Inglaterra de entre finales del siglo XVII y principios del XVIII. De hecho, se trataba del único país donde en el siglo XVII los libros podían publicarse sin ser sometidos a la censura, y aquello había provocado un gran aumento de la impresión de volúmenes que se leían incluso por deleite (como en el caso de las novelas) o por motivos relacionados con la utilidad práctica diaria. También en Inglaterra nacieron las primeras *circulating libraries o rental libraries*, un tipo de bibliotecas públicas en las que, tras hacerse con una tarjeta, era posible leer todo lo que se deseaba. De acuerdo con los cálculos registrados por Chartier, en el siglo XVIII existían en Inglaterra al menos 380 *circulating libraries*, de las que 112 se encontraban en Londres.

En este contexto cultural, donde la democratización era cada vez mayor, fue donde en 1728 se publicaron los dos volúmenes de la *Cyclopaedia, o Diccionario Universal de Artes y Ciencias*, a cargo de Ephraim Chambers. La obra era un auténtico diccionario que recogía la información más importante sobre las artes, las técnicas, las ciencias y los oficios en voces breves y esenciales, las acompañaba con un vocabulario y las enriquecía con una serie de referencias internas que permitían al lector moverse de un lema a otro.

En el año 1745, la *Cyclopaedia* había alcanzado ya su quinta edición y se permitía mirar al otro lado del canal de la Mancha, con el proyecto de una traducción al francés que, como ya hemos visto, en enero de 1746 se le encargó al abad Jean-Paul Gua de Malves, mientras que Diderot tendría que revisar las traducciones y d'Alembert las voces matemático-científicas. Muy pronto, Gua de Malves decidió intercalar en el trabajo de traducción partes de otros textos, sobre todo citas del *Lexicon* de John Harris, pero también de fuentes menos conocidas y difundidas, usando la que Quintili, con una expresión decididamente posterior, ha definido como «técnica del corta y pega», que luego será también de la *Enciclopedia*. Entretanto, el papel de los dos colaboradores del proyecto estaba adquiriendo cada vez mayor importancia, hasta que en 1747 el abad decidió dejar la dirección del trabajo que, como es sabido, pasó a manos de Diderot con la codirección de d'Alembert. Diderot al principio comenzó por el proyecto de traducción de la *Cyclopaedia*, pero los textos que les presentó a sus colaboradores

> se revelaron tan incompletos, tan mal estructurados y mal traducidos, tan llenos de omisiones, errores, imprecisiones y contrarios a las opiniones de nuestros colegas que la mayor parte de ellos los han rechazado.

Tomó así cuerpo la idea de un trabajo nuevo y autónomo, diseñado sobre el esquema del conocimiento propuesto por Bacon y, por tanto, también sobre la relación entre teoría y praxis, manteniendo sin embargo en todo momento la estructura reticular de la obra británica, hecha de referencias internas entre una voz y otra.

La idea diderotiana de unidad de la naturaleza tiene en realidad su equivalente en la unidad del saber, y desde este punto de vista Bacon supone una referencia imprescindible. Sin embargo, Diderot no abraza el árbol del conocimiento baconiano *in toto* desde el inicio, sino que lo doblega poco a poco a las exigencias de la *Enciclopedia*. No adopta conceptos concretos de Bacon, sino que asimila la inspiración general de su espíritu científico y empirista, rechazando los aspectos que siguen demasiado ligados a una perspectiva teologizante.

Continuando con el modo en que Bacon había clasificado las facultades del espíritu en una serie histórica (memoria, imaginación y razón) que restableciera la unidad de todas las formas del saber humano, los enciclopedistas las clasifican en una serie metafísica (memoria, razón, imaginación), pero para ellos está muy claro que dicha clasificación tiene un carácter totalmente arbitrario:

> […] no hay que atribuir a nuestro árbol enciclopédico más ventajas de las que pretendemos darle. El uso de las divisiones generales consiste en reunir un gran número de objetos, pero no hay que creer que este uso pueda suplir el estudio de los objetos mismos. Se trata de una especie de enumeración de los conocimientos que se pueden adquirir; enumeración frívola para el que quisiera contentarse con ella, útil para el que desee ir más allá.

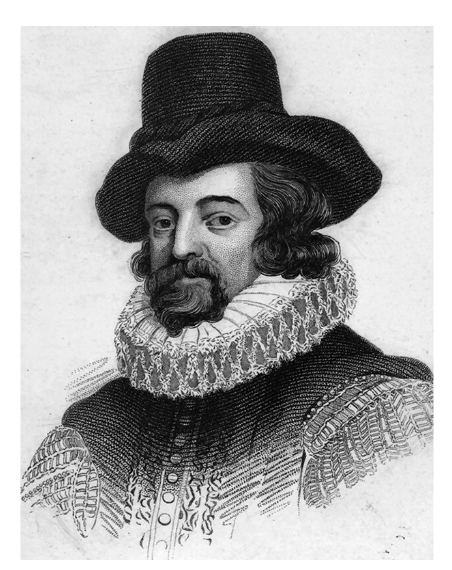
La mayor diferencia entre la *enciclopedia* dirigida por Diderot y su fuente principal, el diccionario inglés de Chambers, es que este segundo es obra de un solo autor, mientras que la primera quiere ser una obra miscelánea, escrita por hombres animados «por el interés en conseguir el bien del género humano».

Al término de los trabajos se contarán casi doscientos colaboradores, de diversa extracción social, pero todos vinculados a la Ilustración liberal. El objetivo principal de Diderot en la elección de los colaboradores era el de evitar cualquier espíritu sectario, superar las disputas académicas y, en la medida de lo posible, también las teológicas. La mayor parte de los participantes en el proyecto pueden ser considerados *philosophes* racionalistas, es decir, típicas figuras intelectuales de la época ilustrada. El *philosophe* es:

> un conjunto complejo de figuras intelectuales: un pensador comprometido, un «militante» que lucha por la libertad de pensamiento y de expresión, un literato, un escritor y un periodista (Quintili).

Francis Bacon

Francis Bacon (1561-1626), filósofo y político inglés, dedicó especial atención al papel de la ciencia y de la técnica al servicio del hombre. Sus principales obras son *Nueva Atlántida*, donde imaginaba una isla desconocida en la que se habían efectuado las mejores invenciones humanas, como si fuera un paraíso de la técnica moderna; *De la dignificación y progreso de la ciencia* (1623), que representa el plan de una enciclopedia destinada a renovar por completo el saber científico, refundándolo sobre la base experimental.



Retrato de Francis Bacon.

En esta obra, Bacon divide las ciencias en aquellas basadas en la memoria (la historia, dividida en natural y civil), en la imaginación (la poesía, dividida en narrativa, dramática y parabólica, es decir, concebida para ilustrar una verdad) y en la razón (la filosofía primitiva o ciencia universal y las ciencias particulares que conciernen a Dios, a la naturaleza o al hombre).

El gran proyecto de esta enciclopedia debía llevarse a cabo en la *Instauratio magna*, de la que Bacon escribió tan solo el *Novum Organum* (1620), que se presenta como un nuevo tratado de lógica (el *Organon* es en realidad la recopilación de los ensayos de lógica compuestos por Aristóteles). Aquí Bacon expone su método, que se divide en *pars destruens* (parte destructiva) y *pars costruens* (parte constructiva): la primera tiene como objetivo eliminar los prejuicios que contaminan el entendimiento humano (que llamó en griego *'εἴδωλον'*, o ídolos) y que pueden ser comunes a todos los seres humanos (*idola tribus*), propios del individuo (*idola especus*), que nacen del uso del lenguaje (*idola fon*) o de doctrinas filosóficas indeterminadas (*idola teatri*).

La parte positiva del método baconiano se basa en la inducción, que implica la existencia de unos datos que analizar, los cuales se registran en «tablas» de presencia, de ausencia o de comparación; por ejemplo, para estudiar el calor, se recopilarán aquellos casos en los que el calor está presente, aquellos en los que está ausente y aquellos en los que se presenta de manera más o menos intensa.

Una vez recopilados los datos empíricos, luego será necesario formular una primera hipótesis sobre la naturaleza del fenómeno y se

deberá verificar a través de la experimentación; de los experimentos, el más importante se llama «crucial» porque, al igual que las cruces levantadas como postes en las intersecciones de los caminos, el experimento crucial debe poder indicar con claridad cuáles son las causas que producen el fenómeno y, por otro lado, de las que es totalmente independiente.

Sin embargo, no menos importante que los autores fueron los suscriptores, es decir, aquellos que hicieron grandes esfuerzos por adquirir la obra completa (que llegó a contar 17 volúmenes de texto y 11 de tablas ilustradas). Una vez terminada la empresa, se llegó a casi cuatro mil suscriptores, quienes, para comprarla, debían desembolsar más o menos el equivalente al salario de dos años de un impresor. El objetivo del ambicioso proyecto de Diderot era democratizar el saber, arrebatándoles el dominio exclusivo que de él tenían a la nobleza, el clero y los gremios de artes y oficios (por lo que respecta al saber práctico). Como él mismo escribe en la entrada «Enciclopedia»:

El objetivo de una enciclopedia es reunir los conocimientos dispersos por la faz de la tierra, exponer su sistema general a los hombres con quienes vivimos y transmitirlo a los hombres que nos sucedan, a fin de que […] nuestros nietos, mejor instruidos, sean al mismo tiempo más virtuosos y más felices y de que no muramos sin habernos hecho dignos del género humano. Es ciertamente difícil proponerse un cometido más vasto que este: tratar todo lo que está relacionado con la curiosidad, los deberes, las necesidades y los placeres del hombre.

En definitiva, con la instrucción técnico-científica los enciclopedistas quieren «cambiar la manera común de pensar» para generar una mejora de toda la humanidad, un progreso cultural y por tanto socio-político. No tienen la intención de hacerlo a través de un saber teórico, copiando solo las nociones contenidas en otros libros, sino que quieren entrar en la concreción de un saber práctico, para lo que tienen una enorme importancia las tablas ilustradas que acompañan el texto.

Nuestra *Enciclopedia* tiene sobre casi toda otra obra, de cualquier extensión y ya sea compuesta por una sociedad de escritores o por un solo autor, la ventaja de contener una infinidad de cosas nuevas, que se buscarían inútilmente en otro lado. Es esta la consecuencia natural de la feliz elección de los que se han dedicado a ella. No se había hecho todavía, y tardará mucho tiempo en hacerse una colección de composiciones tan rica y tan bella. Contamos ya con casi mil tablas, pero estamos decididos a no escatimar inserciones.

De entre los enemigos más incondicionales del proyecto enciclopédico, por su inspiración democrática y su deseo de cambio social, se encontraban sin duda muchos miembros de la Iglesia católica, en especial los jesuitas y los jansenistas. Pero Diderot involucró en la tarea también a varios eclesiásticos, entre los que se contaban aquellos más próximos a las ideas ilustradas y alejados de las intrigas de poder de la corte real: el abad Edme-François Mallet, que de todos era el menos liberal, antideísta y enemigo del planteamiento filosófico inglés, escribió numerosas entradas de tono escolástico (como «Abstinencia», «Anabaptistas», «Bautismo» y «Calvinistas»); el abad Claude Yvon, un honrado cura de pueblo que creía firmemente en la posibilidad de relacionar cristianismo e ilustración, al margen de la fractura propuesta por el barón d'Holbach, y que escribió las entradas «Alma», «Ateos» y «Bondad»; el abad Jean-Martin de Prades, que, acercando a Locke al Evangelio, intentará aportar una lectura racional y sensualista de los datos de fe (por ejemplo, con la entrada «Certeza»), y por último, el abad Jean Pestre, que demuestra una clara deuda con la filosofía de Bacon y Descartes (en la entrada *Cartesianismo*) al afirmar que el final del hombre y de su recto obrar es la felicidad (en la entrada «Felicidad»).

Una de las características más típicas de la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios es* la naturaleza pragmática del conocimiento que quiere difundir. El objetivo de Diderot y de sus colaboradores en realidad es, desde luego, el de tratar temas teóricos y abstractos, pero también —y quizá de forma prioritaria— rescatar las técnicas frente a las «artes liberales». La descripción del mundo de la industria naciente, de las artes y de los oficios que aparecen en el título se encuentra entre los aspectos de los que el editor estaba más orgulloso, en especial cuando comparaba su trabajo con el de Chambers. En el *Prospectus*, que redacta para publicitar la obra enciclopédica, escribe:

> Chambers casi nada agregó a lo que había traducido de nuestros autores. Así pues, todo nos condujo a recurrir a los obreros. Nos dirigimos a los más hábiles artesanos de París y del reino; nos tomamos el trabajo de recorrer sus talleres, interrogarlos, escribir bajo su dictado, desarrollar sus ideas, conocer de ellos los términos propios de sus profesiones, definirlos y trazar cuadros con los mismos, conversar con aquellos que nos habían suministrado memorias y (precaución casi indispensable) rectificar en largas y frecuentes entrevistas con algunos lo que otros nos habían explicado en forma imperfecta, oscura y a veces infiel.

De acuerdo con un principio que encontraba en Descartes a su inspirador, la «ciencia de los libros» debía pues sustituirse por la «ciencia de las cosas» y había que volver a las artes mecánicas, ignoradas durante largo tiempo por los intelectuales. Este enfoque tuvo mucha aceptación y resultó de gran utilidad para aquella parte de la nobleza ilustrada que, cansada de un ocio cultural que ya no producía casi ningún

fruto, estaba muy interesada en los inventos técnicos modernos y quería entender cómo funcionaban. Para esto fueron fundamentales los 11 volúmenes de tablas ilustradas que acompañaron a la *Enciclopedia* y tuvieron una función didáctica en algunos casos incluso superiores a los escritos. Así, el trabajo enciclopédico buscó satisfacer la curiosidad y alimentar el interés de quien, como madame de Pompadour, utilizaba con mucha frecuencia pintalabios y medias de seda, pero no tenía la más mínima idea de cómo se fabricaban estos objetos.

Los estudiosos de la *Enciclopedia* han debatido acerca del papel que tuvo Diderot en la parte más técnico-operativa del trabajo, preguntándose si realmente pasó tanto tiempo en los talleres artesanos observando y anotando la labor manufacturera como nos transmitió su alumno Jacques-André Naigeon, o si, por el contrario, la recopilación de las entradas se vio influida por la lectura de otros diccionarios y por los informes escritos por varios redactores y colaboradores. Lo que es verdad, sin embargo, es que el enfoque de los enciclopedistas está dirigido ante todo a establecer las condiciones de un cambio sociocultural que reconsidere el trabajo manual, artesanal, industrial o preindustrial frente al inmovilismo de los nobles que vivían de las rentas de sus tierras. Para hacer llegar los conocimientos de los artesanos al público en general, los enciclopedistas tuvieron que hacer un trabajo que podríamos definir como mayéutico en el sentido socrático. De hecho, Sócrates decía de sí mismo que, de igual modo que su madre, que era comadrona y ayudaba a las mujeres a dar a luz, sacando a los niños de su vientre, él ayudaba a dar a luz a las mentes de los hombres extrayéndoles las ideas. Es famoso el ejemplo que nos narra Platón del esclavo analfabeto, que no sabe que sabe, al que Sócrates consigue hacer recordar el teorema de Pitágoras. De la misma manera, los artesanos franceses del siglo XVIII poseían una gran cantidad de conocimientos técnicos, pero la mayoría de las veces no eran capaces (y a veces tampoco querían) transmitírselos con claridad a quien no realizaba su profesión. Una parte considerable del trabajo de los enciclopedistas consistió, por lo tanto, en sonsacarles estos conocimientos técnicos a los trabajadores artesanos y ofrecérselos al público, puesto que el saber artesanal permanecía mudo. Como pupilo de estos artesanos, Diderot escribe en el *Prospectus*:

> Hemos visto obreros que trabajan desde hace cuarenta años desconociendo totalmente sus máquinas. Ha sido preciso ejercer con ellos la función de que se gloriaba Sócrates, función penosa y delicada de hacer, dar a luz a los espíritus, *obstetrix animorum* [obstetra de almas].

Parece un trabajo común de narración y divulgación, pero en realidad los enciclopedistas hacen algo más: también aplican a los procedimientos técnicos la forma de proceder que estaban preparando las ciencias exactas en aquellas décadas. Se trataba, en primer lugar, de observar los datos, siendo los datos en este caso el

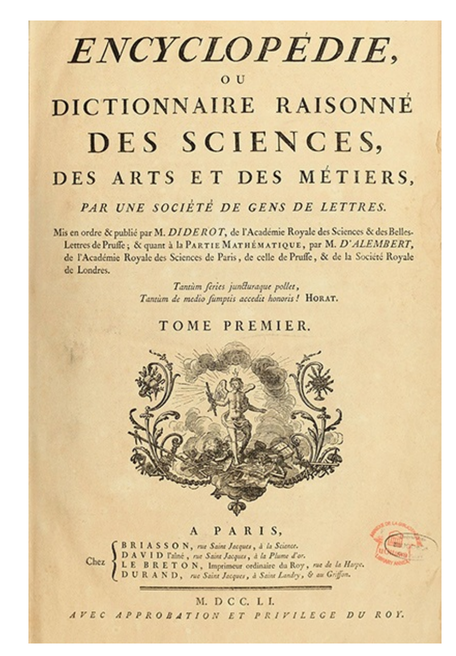
trabajo de los obreros; luego, formalizar teóricamente lo que se había observado, preguntando a uno o más artesanos, comparando su modo de hacer las cosas, describiendo las técnicas y la maquinaria utilizadas, y por último, repetir de forma experimental todo lo que se había observado, a saber, reproducir la obra del artesano primero de manera manual y luego con las palabras, en la descripción del trabajo.

> Necesitamos muchas veces procuramos las máquinas, construirlas, poniéndonos manos a la obra; hacernos aprendices, por así decir, y fabricar malos trabajos para enseñar a los demás a hacerlos buenos.

El saber práctico, la materialidad de la técnica, se hace pues imprescindible para poder escribir con conocimiento de causa. Antes de escribir la entrada «Alfiler» o «Media», el autor de la enciclopedia debe aprender él mismo a fabricar alfileres y medias, que necesariamente estarán menos conseguidos que los de un hábil artesano, pero les aportarán la competencia práctica para describir el trabajo de manera teórica. Diderot y sus colaboradores recurrieron al máximo a textos e imágenes preparados por otros estudiosos; en especial usaron mucho la *Descripción de las artes* de René-Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757), que todavía no se había terminado cuando los enciclopedistas comenzaron su trabajo. El uso de estos materiales condujo además a una acusación de plagio, promovida en concreto por el deseo de detener la publicación de una obra impopular para muchos por razones ideológicas.

La voz «Arte» en la *Enciclopedia*

El valor de la *Enciclopedia* como diccionario técnico queda expresado claramente con la voz «Arte» que Diderot agrega a su *Prospectus* ya en 1750 con fines publicitarios:



Portada de la edición de 1772 de la Enciclopedia.

> […] Al examinar las producciones de las artes parece ser que algunas podrían ser obra más del espíritu que de la mano, y al contrario, otras podrán ser obra más de la mano que del espíritu. Este es en parte el origen de la superioridad concedida a algunas artes respecto a otras y de la clasificación de las artes en artes liberales y artes mecánicas creadas. Esta distinción, por muy bien fundada que pueda estar, ha producido un efecto negativo, descorazonando a gente muy estimada y útil […].
>
> Así no es como pensaba Bacon, una de las primeras mentes geniales de Inglaterra; ni Colbert, uno de los más grandes ministros de Francia; ni, por último, los mejores espíritus y los hombres sabios de todos los tiempos. Bacon consideraba la historia de las artes mecánicas como la rama más importante de la verdadera filosofía, por consiguiente no tenía la intención de denigrar la práctica Colbert consideraba la ingeniosidad de los pueblos y la organización de las manufacturas como la riqueza más estable de un reino. […]
>
> Para finalizar, hagamos a los artistas la debida justicia. Las artes liberales han cantado sus alabanzas durante demasiado tiempo. Ahora podrán utilizar la voz que les queda en el elogio de las artes mecánicas. Recae en las artes liberales el deber de sacar las artes mecánicas de la desesperación en el que el prejuicio las ha tenido durante largo tiempo; le corresponde a la protección de los reyes prestar la garantía contra una indigencia en la que aún hoy languidece. Los artesanos se han considerado miserables porque han sido largamente despreciados; les enseñamos a pensar mejor de sí mismos, ese es el único medio para conseguir productos más perfectos. ¡Que salga un día, del seno de las academias, un hombre! Y que baje a los talleres y recopile los fenómenos de las artes y los exponga en una obra que obligue a los artistas a leer, a los filósofos a pensar de forma provechosa y a los poderosos a usar por fin con utilidad su autoridad y sus recompensas. Nos atrevemos a darles un consejo a los eruditos: que en primer lugar practiquen con lo que ellos mismos nos enseñan, es decir, no se debe juzgar a los demás con excesiva precipitación, ni catalogar de inútil un invento porque al principio no presente todas las ventajas que podemos obtener de él. […] Invitamos a los artistas, por su parte, a recibir consejo de los eruditos y a no dejar morir con ellos los descubrimientos que harán. Que sepan que guardar un secreto útil significaría declararse culpables de un hurto contra la sociedad, y no es menos mezquino, en esta ocasión, dar preferencia al interés de uno solo respecto al interés de todos, más que en otras cien ocasiones en las que no existirían, por sí solos, para pronunciarse. […]
>
> Los obstáculos parecen insuperables porque estos ignoran los medios para vencerlos. ¡Que vivan la experiencia! Y cada uno, con estas experiencias, que aporte lo que sepa. El artista está comprometido con la mano de obra; el académico con arrojar algo de luz y consejos, y el hombre rico con los gastos de los materiales, de los trabajos y del tiempo, y pronto nuestras artes y nuestras manufacturas adquirirán, por encima de las extranjeras, toda la superioridad que deseemos.

Una de las claves fundamentales para hablar de técnica y artes mecánicas, además de las ilustraciones publicadas en las tablas, era la del lenguaje. En efecto, era necesario definir un vocabulario técnico preciso, a fin de crear una auténtica enciclopedia «tecnológica» en sentido estricto. La expresión «tecnología» aparecerá de hecho en el *Suplemento* de la *Enciclopedia* (1777) y se añadirá a las demás innovaciones estilísticas, metodológicas y lingüísticas llevadas a cabo por los enciclopedistas.

La mayor dificultad, pero también la mayor conquista, de la obra promovida por Diderot fue en cualquier caso el hecho de que el saber técnico abandonara los gremios y se le ofreciera a todo aquel que estuviese interesado en aprenderlo. Para realizar esta tarea educativa, social y política, la *Enciclopedia* necesitaba el apoyo gubernamental porque, como destacaba su director, debía convertirse en un «libro del pueblo» y no pasar simplemente como un libro del Estado, es decir, de las élites culturales o nobiliarias. La utilidad de la *Enciclopedia* será verdaderamente reconocida por los libreros de París y también por muchos compradores de la obra, pero esto no impedirá al rey, al Parlamento francés y a las autoridades considerar el libro como peligroso para la moral, la religión y las costumbres, lo que provocó muchos problemas a Diderot y a sus colaboradores.

Una de las cuestiones más controvertidas de toda la *Enciclopedia* tiene que ver con los artículos de medicina, ciencias de la vida y, en particular, la voz «Alma», donde vuelve a surgir el monismo materialista de Diderot. Todo el enfoque de la obra tiene a sus espaldas el dualismo cartesiano y la idea de que el cuerpo es materia en movimiento. De aquí nacerán los primeros estudios de biología, que para algunos médicos cartesianos heterodoxos recalarán sin embargo en un monismo cercano al de Spinoza, que, como hemos visto, también abrazará Diderot. Por lo que respecta a la voz «Medicina». Diderot vuelve a plantear con muy pocos cambios el *Discurso preliminar* del *Diccionario médico* de Robert James, que tradujo en 1745 al francés y a través del cual se formó una base adecuada de conocimientos médicos. Es interesante leer el largo título de la obra de James, que da cuenta de la amplitud y multidisciplinariedad de los estudios tratados en el volumen: *Diccionario de medicina, incluida la física, la cirugía, la anatomía, la química y la botánica, en todas sus ramas relativas a la medicina, junto a la historia de los medicamentos* y un prefacio preliminar que sigue el progreso de la física y explica las principales teorías que han prevalecido en todas las épocas del mundo.

Pero si para los asuntos puramente médicos no se encuentran problemas específicos, la redacción de la voz «Alma» es mucho más polémica. Encomendada al abad Yvon, este la divide en cuatro puntos: el origen del alma (Dios y la creación), la naturaleza del alma (inmaterialidad y espiritualidad), el destino del alma

(inmortalidad y cercanía o lejanía de Dios) y los seres dotados de alma (animales y hombres). Tras la recepción de esta entrada, Diderot la marca con un asterisco y añade un quinto punto de física y anatomía, donde revisa las doctrinas expuestas por Yvon. Siempre que se trate de proponer las teorías biológicas del *Del alma* de Aristóteles y las teorías espiritualistas tomistas, la diferencia entre Yvon y Diderot no es exagerada, pero cuando se plantea la cuestión de la localización del alma, el punto de vista del pensador francés es inédito. Rechazando la idea de que el alma se encuentra en un punto específico del cuerpo (glándula pineal, meninges, cerebro o cualquier otra parte), niega *de facto* el dualismo cartesiano y sostiene que cuerpo y alma están indisolublemente unidos, de una manera que aún desconocemos y que podríamos conocer únicamente a través de la experiencia. Por eso, entonces, la voz continúa enumerando experiencias, informes y casos clínicos de enfermedades y curaciones que demuestran cómo alma y cuerpo están relacionados de manera indivisible:

> Como sea que se conciba aquello que piensa dentro de nosotros, hay constancia de que sus funciones dependen de la organización y de las condiciones activas en nuestro cuerpo durante la vida. Esta dependencia recíproca entre el cuerpo y el elemento pensante del hombre es la que se llama *unión del cuerpo con el alma*.

El barón d'Holbach

Paul-Henry Thiry, barón d'Holbach (1723-1789), nadó en la región alemana del Palatinato, pero se trasladó siendo aún muy joven a París, donde estudió y pasó toda su vida, colaborando también en la redacción de la *Enciclopedia*. Su salón alcanzó una elevada fama, ya que en él se reunían muchos enciclopedistas, entre los cuales se contaban Rousseau y Diderot, así como Lagrange (que además fue preceptor de sus hijos), Helvétius, el abad Galiani y muchos eruditos extranjeros que pasaban por París.

Escribió varias obras filosóficas, entre ellas *Política natural, o discurso sobre el verdadero principio del gobierno* (1773); *El sistema social* (1773); *La moral universal, o los deberes del hombre fundados en su naturaleza* (1776).

Su obra más importante es sin duda el *Sistema de la naturaleza, o las leyes del mundo físico y del mundo moral* (1770), que fue definida como la Biblia del materialismo ateo. En esta obra, d'Holbach expone una retrospectiva de temas antiguos y modernos a favor del materialismo y de una visión atea de la realidad, bajo el fuerte influjo de La Mettrie. La obra tiene un valor principalmente histórico y constituyó una importante arma contra el oscurantismo y a favor de la revolución. En ella, el hombre es considerado parte de la naturaleza y se somete a sus leyes en todos los aspectos; se niega así el dualismo cartesiano para afirmar que existe una única sustancia física y que también el aspecto moral del hombre pertenece a la física. Se rechaza la espiritualidad del hombre, y más aún se niega que exista algún tipo de ser sobrenatural, lo que es definido como una mera quimera Entre los sistemas de pensamiento que más han dañado la humanidad se nombra el cristianismo, que ha impuesto la austeridad, abstinencias, suplicios, y de este modo ha reprimido las tendencias naturales. Además, de la superstición religiosa derivan las teocracias y el absolutismo que ve en el rey una suerte de divinidad y contra el que arremeterá la Revolución.

El Sistema de la naturaleza fue muy criticado desde su publicación: Voltaire, d'Alembert y el mismo Diderot tuvieron reparos ante algunas opiniones de su amigo. El crítico más feroz fue Goethe, quien escribió:

> [Lo] tomaremos por curiosidad. No entendemos cómo este libro puede ser peligroso. Nos parecía tan gris, tan tenebroso, tan muerto, que nos costaba aguantar su presencia, y temblábamos ante él como si de un espectro se tratara.

No obstante, es evidente que, si alma y cuerpo están indisolublemente unidos, significa asimismo que están compuestos de la misma sustancia y, en consecuencia, que el alma es material, al igual que el cuerpo. En este punto nos hallamos bastante alejados de la perspectiva de Yvon y en una postura materialista que, una vez más, causará a los enciclopedistas no pocos problemas con la censura.

Si las voces relativas a la medicina, a la anatomía y a la fisiología humana tuvieron consecuencias tan complejas, más simples —pero no menos interesantes— fueron las de las voces referentes a la química y a las matemáticas. Para la química, que Diderot definió como «arte de la transformación de los productos naturales», la referencia era Guillaume-François Rouelle, maestro de Lavoisier y fundador de la química experimental moderna con fundamentos cuantitativos.

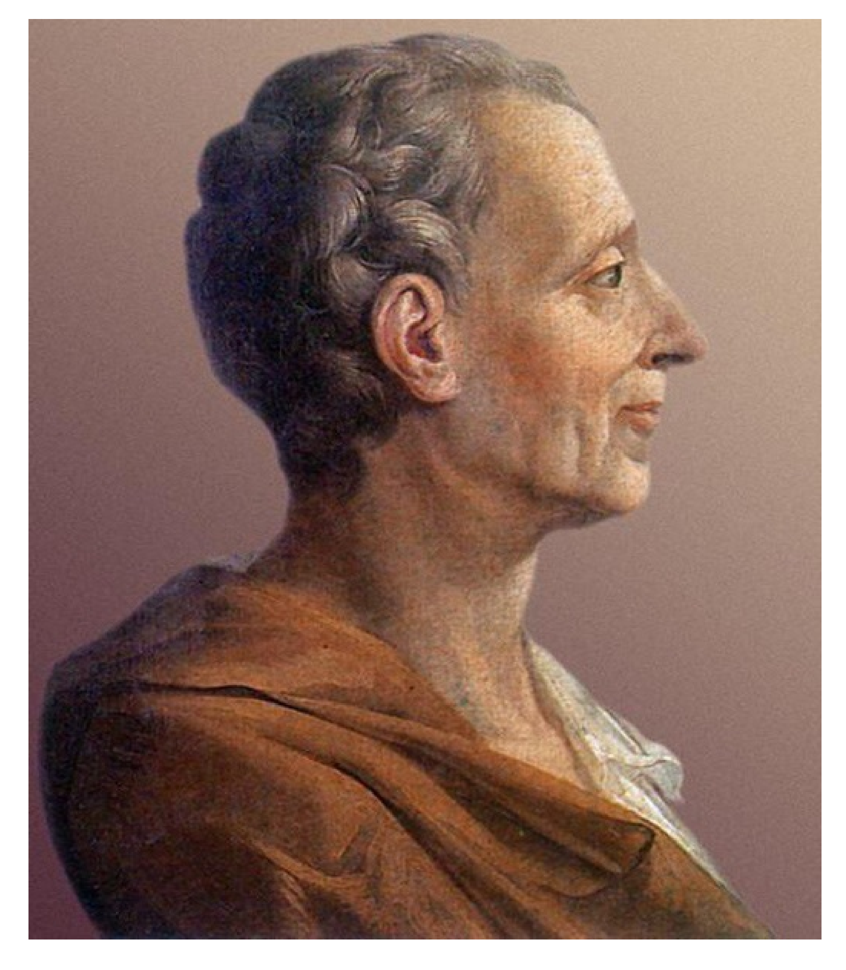


Louis de Jaucourt fue uno de los autores más prolíficos de la *Enciclopedia*: suyas son alrededor de 17.000 entradas de la obra.

Entre 1754 y 1757, Diderot y Rousseau asistieron a las clases de Rouelle en el Jardin du Roi y así fue como Diderot llegó a elaborar las teorías que expuso en sus *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento*. En su opinión, los componentes elementales de la materia son bastante más numerosos que los cuatro elementos aristotélicos (aire, agua, tierra y fuego) y están dotados de una energía interna cinética o potencial (*nisus*). Esta representaría la única forma de explicar la organización de la materia y la evolución de la vida. Junto a Diderot, en los artículos de química trabajan también Gabriel-François Vend, Louis de Jaucourt y, sobre todo, el barón d’Holbach. Según ellos, la química es una ciencia que responde a leyes precisas como las de la física newtoniana, aunque por supuesto diferentes. Es una ciencia vinculada a saberes técnico-prácticos, que no se puede reducir a las matemáticas, sino que necesita por el contrario un método propio e instrumentos concretos de análisis. Entre los autores de las entradas de química cabe mencionar en particular al barón d’Holbach, quien, como señala Quintili, «será conocido para la posteridad mayormente por los escasos artículos de política anticlerical y contribuciones de historia y antropología de las religiones», pero «dio lo mejor de sí mismo en la química».

En cuanto a las voces de matemáticas, de las que fue responsable d’Alembert, se trató en su mayoría de traducciones de artículos de Chambers, pero a estas se añadieron las novedades introducidas por la mecánica de Newton y la referencia

constante a la geometría cartesiana. Para d’Alembert fue también fundamental la epistemología, es decir, la definición de las características y de los límites de los conocimientos científicos. Sus principales intereses eran de hecho la definición de los elementos básicos de cada una de las ciencias y el método científico. Desde este punto de vista, fue crucial el método experimental que permitía, unido a los cálculos, predecir nuevos hechos además de los observados directamente.



Retrato de Montesquieu.

Merece ser recordado un último tema de entre aquellos que aborda la *Enciclopedia*. Nos referimos a la estética, con todas las voces correspondientes. Esto nos lleva a hablar de la figura del barón de Montesquieu, que tuvo una gran influencia en el trabajo de los enciclopedistas, pero que rechazó redactar todas las voces que le ofrecieron y aceptó solo una parte de la entrada «Gusto», que, por lo demás, su hijo encontró inacabada entre las cartas que dejó después de morir. El título del fragmento de Montesquieu era *Ensayo sobre el gusto en las cosas de la naturaleza y del arte* y no se pronuncia tanto sobre los objetos estéticos como sobre el sentimiento capaz de acoger los aspectos sensibles de las cosas, sentimiento que en el siglo XVIII corría el riesgo de ser ignorado para beneficio exclusivo de la razón científica:

> Examinando nuestro ánimo, estudiémoslo en sus acciones y en sus pasiones, demos cuenta de nuestros sentimientos, eso podrá contribuir a formarnos el gusto,

> el cual no es otra cosa que la capacidad de descubrir con refinamiento y presteza la medida del placer que cada cosa debe procurar a los hombres.

No incluía ninguna definición de lo que es bello y ningún estudio acerca de los objetos de arte, porque los orígenes de lo bello, de lo bueno, de lo agradable, etc., *se encuentran en nosotros mismos*. Buscar sus razones significa buscar las causas de los placeres de nuestra alma.

Así, se vuelve a dignificar las que eran definidas como cualidades secundarias de los objetos (colores, percepciones, pasiones, sentimientos) y que ahora se convierten en cualidades primarias, y se resalta la distinción entre «artes bellas», que tienen como fin la belleza y el sentimiento de placer, y ciencias, profesiones y oficios, que tienen como fin la satisfacción de las necesidades materiales. Siguiendo con la línea de análisis del ánimo propuesta por Montesquieu, Diderot definirá lo «bello» en relación con la percepción de relaciones y devolverá por tanto la percepción de lo bello a la naturaleza humana en general. De este modo, el arte, desde la perspectiva que Diderot muestra en la *Enciclopedia,* se constituye como un elemento fundamental para comprender la experiencia humana en general, ya que no se diferencia del resto de la experiencia sino que se presenta en su conjunto como sistema de las bellas artes y de las técnicas artesanales, también estas, como hemos visto, consideradas como una forma de «arte».

La reflexión estética

Sobre la reflexión estética en sentido estricto, Diderot, en la voz «Arte» de la *Enciclopedia*, menciona solo referencias muy breves. Para él, de hecho, no tienen tanta importancia las bellas artes como las artes en general, entendidas en el sentido griego de «técnicas», es decir, conocimientos de las reglas (teóricas y prácticas) que permiten producir un objeto bien determinado. Todas las artes, bellas y mecánicas, se consideran pues en sus aspectos comunes y, por supuesto, al filósofo enciclopedista le interesa más probar la importancia y el valor incluso intelectual de las artes mecánicas que no la operatividad de las bellas artes. Puede parecer una reflexión estética inmadura, pero es cierto que, como observa Massimo Modica, «la palabra *esthétique* se encuentra ausente en los vocabularios franceses de la primera mitad del siglo XVIII», y no tiene por tanto un papel especialmente importante en el debate filosófico contemporáneo a la *Enciclopedia*; aparecerá por primera vez precisamente en los *Suplementos* de la obra.

La estética

La estética como disciplina filosófica autónoma nace precisamente en la época ilustrada gracias a la reflexión del pensador alemán Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), quien en 1750-1758 publica dos volúmenes titulados *Aesthetica*.

La palabra, que deriva del griego *Αισθητική* (‘sensación’), significa «ciencia del conocimiento que se adquiere por los sentidos» y representa una facultad cognitiva autónoma, aunque inferior al conocimiento científico. En cierta medida, la estética surge como hermana menor de la lógica. No se ocupa en principio de lo bello, de la producción de la obra de arte o del análisis de sus efectos psicológicos. Todos estos aspectos empíricos se incluyen naturalmente en el análisis estético, pero este tiene un valor más amplio y sistemático.

Diderot hace un buen trabajo al no plantear el arte bello como tal, sino al reflexionar sobre lo que es esencial para las artes, el artesano y las técnicas en su variopinto conjunto, intentando centrar no tanto lo que es exactamente de las bellas artes, sino lo que comparte la productividad humana. Que esta productividad lleve a crear un alfiler, un par de medias de seda o un cuadro no importa mucho. Queda por definir la distinción entre artes mecánicas y bellas artes, pero ya hemos visto que para Diderot las segundas han sido totalmente sobrevaloradas en la historia de la

humanidad, mientras que las primeras han de cobrar relevancia. Así, la voz «Arte» no representa un manifiesto de estética, sino el programa de recuperación de las artes mecánicas también desde un punto de vista cultural. Sin embargo, la reflexión estética de Diderot no aparece únicamente en la *Enciclopedia*, sino también en las novelas, en las obras de teatro, en las reflexiones sobre teatro y pintura. En 1766, Diderot publica los *Ensayos sobre pintura*, pero también aquí el pintor no es más que un *homo faber* y su trabajo no tiene un valor de tipo estético especial. Tal vez sea más interesante la producción teatral. Además de las diferentes novelas, Diderot escribe dos obras de teatro, *El hijo natural* y *El padre de familia*, así como algunas reflexiones teóricas sobre el teatro. Su interés por la dramaturgia tiene orígenes lejanos. Desde joven había frecuentado los principales teatros de París y conoce bien las obras clásicas y contemporáneas. De espectador atento se transforma en autor de dramas burgueses y reflexiones teóricas que serán recibidas con gran respeto por Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), quien escribirá de Diderot: «Creo que después de Aristóteles, ningún espíritu más filosófico se ha ocupado del teatro».

Para Diderot, al igual que la cultura en general, el teatro tiene sobre todo un valor educativo y, en particular, moral. La esfera estética no posee ninguna autonomía, más bien al contrario, está indisolublemente ligada a la ética. Los espectáculos diderotianos persiguen enseñar algo, en vez de divertir o narrar sencillamente una historia, y eso hace que hoy no sean tan entretenidas para el público moderno. Su interés está en haber continuado con la lección teatral de los antiguos y, en especial, en el valor catártico y religioso del teatro, es decir, el que la representación escénica sirva para liberarse de las pasiones. Por volver a la definición de Lessing, el teatro tiene para Diderot importancia filosófica porque combina las cuestiones estéticas, las morales y las sociales, intentando una vez más renovar la sociedad a través de las ideas. La suya no es una producción ni de comedias ni de tragedias, sino de un nuevo género «serio» que sitúa en el centro la ética burguesa, como se sugiere en *Conversaciones sobre «El hijo natural»* y *De la poesía dramática*. Y si la reflexión sobre el teatro ofrece ideas interesantes para la contemporaneidad, la verdadera producción teatral pone tal énfasis en los aspectos teóricos que hoy nos resulta en parte monótona. El propio Diderot se da cuenta de ello:

> Si en *El padre de familia* no he sabido mantenerme a la altura del asunto, si la progresión dramática es fría, si las pasiones resultan rimbombantes y moralizantes, si a los personajes les falta vigor cómico, ¿el defecto es del género o mío?

Desde luego, los dramas diderotianos no están a la altura de las capacidades filosóficas de su autor y él mismo los escribió solamente como ejemplos prácticos de la nueva dramaturgia, en disputa con la tragedia de Racine y Corneille, considerada

fría y convencional, y para hacer que en escena aparecieran hombres de su tiempo, pasiones, vicios y virtudes reales. Sin embargo, si comparamos el teatro de Diderot con el de su coetáneo Carlo Goldoni (1707-1793), la debilidad escénica de las obras del pensador francés resulta aún más evidente. Diderot sigue siendo filósofo hasta el final de sus días y su trabajo teatral no tiene como objetivo principal divertir sino edificar, enseñar y reconstruir la sociedad. En sus ensayos teóricos, pide al teatro que se libere de esquemas y prejuicios ya superados, pero en las obras teatrales de las que es autor no logra alcanzar este propósito: él mismo reconoce que ha compuesto escenas frías y sin color, diálogos que parecen sermones y que ha introducido una moral en ocasiones forzada. Como señala el filósofo y literato Johann Gottfried Herder (1744-1803):

> En su conocimiento del corazón, en la pintura de los personajes y de las pasiones, en la invención y en el desarrollo del argumento, en sus juicios y en su reforma del teatro, adondequiera, Diderot se revela más filósofo que poeta, hombre perspicaz e inteligente en vez de genio, corazón sensible y humano antes que ardiente espíritu poético.

Conclusiones

Haber repasado la vida y el pensamiento filosófico de Denis Diderot nos ha llevado a encontrar un personaje particular: una vida repleta de giros y enredos, una aguda capacidad de leer e interpretar —pero también innovar— el espíritu de una época, un pensador cosmopolita que viaja hasta la lejana Rusia y no desprecia ocuparse del trabajo de los humildes artesanos parisinos. Si el ingenio de Diderot ha estado con frecuencia vinculado principalmente a la *Enciclopedia*, esperamos haber logrado demostrar en estas páginas que el *philosophe* fue más que un enciclopedista ilustrado. La historia de la crítica, hasta mediados del siglo XX, lo acusó de cierta duplicidad. Por un lado, ateo, materialista y libertino: por otro, poeta idealista y prerromántico. Pero las acusaciones más duras (y más infundadas) son las de pobreza filosófica, asistematicidad y triunfo del carácter personal sobre la reflexión filosófica, hasta identificar un contraste insano entre el artista idealista y el filósofo materialista que convivían en el mismo hombre.



Retrato de Diderot, obra de Dimitri Levitzky.

Se ha mencionado, por ejemplo por parte de Paolo Rossi, que esta lectura de Diderot en clave reaccionaria es una «leyenda» que no se adecúa a su pensamiento, aunque la hicieron pensadores eminentes del Romanticismo alemán. Por otro lado, ya a finales del siglo XVIII, en las *Memorias para servir a la historia del jacobinismo* del abate Barruel, Diderot fue desacreditado, junto con todas las manifestaciones de la cultura ilustrada, que eran interpretadas como una conjura impía y diabólica para derribar el poder político y religioso en toda Europa. Esta lectura devaluante parece haber nacido en clave anti Ilustración y reaccionaria, pero solo fue corregida en el siglo XX.

Por su parte, diferentes estudiosos han analizado los aspectos esenciales del pensamiento de Diderot: su teoría del conocimiento y la reflexión sobre la ciencia; las teorías morales y estéticas; las ideas científicas que entran en el debate cultural de la época; la relación con Spinoza y las demás fuentes de su pensamiento; la comparación con la religión positiva y sus variadas ideas en el campo religioso, hasta un análisis filosófico de la contribución de la *Enciclopedia*. Por tanto, parece que los tiempos han madurado para redescubrir el aporte filosófico de un autor que encaja bien en el debate cultural de su época, pero que además presenta trazas de originalidad en las diferentes formas literarias que su pensamiento abrazó.

APÉNDICES

Obras principales

Diderot escribió muchas novelas (*La religiosa, Las joyas indiscretas, Jacques el fatalista y su amo, El sobrino de Rameau*) y obras de teatro (*El hijo natural. El padre de familia*) y se dedicó durante veinte años de su vida a la redacción de la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, escribiendo numerosas voces, revisándolas todas, buscando a los autores que pudieran ayudarlo en dicha obra, recaudando fondos y solucionando los problemas cada vez más complicados que surgían con la censura.

Obras filosóficas

Como hemos podido ilustrar a lo largo de este libro, las obras filosóficas de Diderot fueron muchas y de gran alcance; de estas queremos destacar al menos cinco para quien desee profundizar en el estudio de este autor:

Pensamientos filosóficos (1746)

Los *Pensamientos* son una recopilación de sesenta y dos pensamientos breves o muy breves que nacieron probablemente como profundización de la obra de traducción de la *Investigación sobre el mérito y la virtud* de Shaftesbury, que Diderot terminó el año anterior. En *Pensamientos*, Diderot llega a una concepción deísta que se enfrenta tanto a la superstición religiosa del cristianismo de la época como al ateísmo, que el autor aparentemente rechaza aún en esta fase de su pensamiento. En realidad, la obra ensalza las pasiones, suscita dudas sobre los milagros y la sacralidad de las Sagradas Escrituras y compara los relatos evangélicos con la mitología pagana. Por eso, en cuanto fue publicado, el Parlamento de París condenó el libro a la hoguera, pero a pesar de eso, el título conoció varias reediciones durante el siglo XVIII y en 1748 fue traducido al alemán.

Carta sobre los ciegos para uso de los que ven (1749)

En esta obra se retoman muchas ideas expresadas anteriormente en *Pensamientos filosóficos*, aunque con un estilo muy distinto. Partiendo de la experiencia de Nicholas Saunderson, que se quedó ciego a la edad de un año, a pesar de lo cual era experto en óptica y profesor en la Universidad de Cambridge, además de autor de un volumen titulado *Elementos de álgebra* (1740), Diderot reflexiona sobre la manera en que los ciegos pueden conocer la realidad. Este tema, bastante en boga en la época, constituía en realidad un banco de prueba en la disputa entre empiristas y

racionalistas. Diderot llega a una postura racionalista muy clara, basándose precisamente en el hecho de que incluso un ciego puede estudiar geometría. En la *Carta* adopta posiciones materialistas muy alejadas del cristianismo, como se desprende del diálogo de un Saunderson moribundo con el reverendo Gervaise Holmes.

Debido a la publicación de la *Carta*, la ya difícil relación de Diderot con las autoridades francesas se desploma y el filósofo es encarcelado durante tres meses desde julio a noviembre de 1749.

El sueño de d'Alembert (1769)

Junto a *Coloquio entre d'Alembert y Diderot* y *Continuación del coloquio*, escritos el mismo año, este libro llega después de la ruptura de d'Alembert con el grupo de los enciclopedistas, acaecida entre 1757 y 1758. Tras haber expuesto ideas diferentes de las de Diderot, d'Alembert —presa de los delirios de la fe— expone todo un sistema de filosofía que coincide con las ideas diderotianas y que su amante. Julie de l'Espinasse, le revela al doctor De Bordeu, médico de la escuela de Montpellier, en quien Diderot se inspira para muchos trabajos. Así, en *El sueño* se puede apreciar que el movimiento es una cualidad esencial de la materia, que el dualismo cartesiano es superado en vista de un monismo materialista que ve en la sensibilidad una cualidad común a toda la materia, sosteniendo así una continuidad entre la materia inorgánica y la vida, y, por último, que el organismo (animal o humano) es un tipo de cosmos en miniatura, como un enjambre de abejas, donde cada una disfruta de vida propia pero forma parte al mismo tiempo del conjunto orgánico.

Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento (1770)

Este breve libro analiza los argumentos fundamentales del materialismo diderotiano, como la idea de que toda la materia esté necesariamente en movimiento y que la quietud no exista. El hecho de que el movimiento tenga su origen interno en la materia misma y no provenga de un primer motor inmóvil externo a ella (en contraposición con los puntos de vista de Newton y Voltaire, que aceptan la existencia de una causa de movimiento externa a los cuerpos y la identifican con Dios).

Elementos de fisiología (1770-1784)

La última obra de Diderot, que podríamos definir como un testamento espiritual, contiene su formulación más madura acerca del determinismo biológico y el materialismo y aborda de forma más específica también los temas antropológicos, morales y el estudio de las pasiones. Avanzando a partir de los estudios realizados por

anatomistas y fisiólogos franceses coetáneos suyos, Diderot le dedica gran importancia particularmente al modo en que el hombre conoce y a la relación entre cerebro, sistema nervioso y órganos sensitivos. Al final de su reflexión, el filósofo recala en posturas deterministas y antifinalistas, fundadas en la fe en la física experimental y en las ciencias de la vida, y no tanto en la fe revelada y en la ontología.

Acerca de Diderot

BERMUDO. José Manuel, *Diderot. El autor y su obra*, Barcelona, Barcanova, 1981.

BLOM, Philip, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, trad. de Javier Calzada. Barcelona, Anagrama, 2007.

DLÚGACH, Tamara, *Denis Diderot*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1989.

FURBANK, P. N., *Diderot Biografía crítica*, Barcelona, Emecé Editores, 1994.

RODRIGUEZ, Aramayo Roberto, «Diderot o el apogeo de filosofar», ensayo introductorio a *Diderot. Pensamientos Filosóficos. El combate por la libertad*, pp. 13-48, Barcelona, Editorial Proteus, 2009.

TROUSSON, Raymond, *Diderot: una biografía intelectual*, trad. de José Ramón Monreal Salvador. El Acantilado, 2011.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Diderot	Contexto histórico y cultural
1713 (5 de octubre) Nace en Langres, en la región de Champaña, en Francia, hijo de Didier Diderot y Angélique Vigneron.	**1713** Con la Bula *Unigenitus*, el papa Clemente XI condena de forma definitiva a los jansenistas.
	1714 Termina la guerra de Sucesión española (Paz de Rastatt).
	1715 Muere Luis XIV, el Rey Sol.
	1721 Termina la Gran Guerra del Norte (Paz de Nystad).
1722 Entra en el colegio jesuíta de Langres.	
1726 (22 de agosto) Recibe la tonsura en los jesuitas de Langres.	**1726** Jonathan Swift publica *Los viajes de Gulliver*.
	1727 Muere Isaac Newton.
1728 Abandona los jesuitas de Langres y se marcha para terminar los estudios en París.	
1732 (2 de septiembre) Recibe el título de Magister artium en la Universidad de París.	
	1733-1738 Guerra de Sucesión polaca.
1734-1736 Trabaja en el despacho del abogado Clément de Ris.	
	1740 Federico II es coronado rey de Prusia. María Teresa de Habsburgo se convierte en emperatriz de Austria.
1743 (6 de noviembre) Se casa en contra de la opinión de su familia con	**1740-1748** Guerra de Sucesión austríaca.

Antoinette Champion.	
1745 Conoce a Condillac gracias a la intermediación de Rousseau.	
1746 Escribe y publica desde el anonimato *Pensamientos filosóficos*, que enseguida son condenados por el Parlamento de París. Gua de Malves lo contrata, junto a d'Alembert, para la revisión de la traducción de la *Cyclopaedia* de Chambers.	
1747 (16 de octubre) Diderot y d'Alembert son nombrados editores de la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*.	**1747** Montesquieu publica *El espíritu de las leyes*.
1748 Publica de forma anónima *Las joyas indiscretas*.	
1749 Publica de forma anónima la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, es arrestado y pasa tres meses en la cárcel, durante los cuales recibe la visita de Rousseau.	
1750 Publica el *Prospecto de la Enciclopedia*.	**1750** Muere Johann Sebastian Bach.
1751 Es nombrado miembro de la Academia de Berlín.	
1751-1772 Publicación de la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*.	
1753 (2 de septiembre) Nace su hija Marie-Angélique.	
	1755 (10 de febrero) Muere Montesquieu.
1756 Conoce a Sophie Volland, con quien comienza una larga relación epistolar y amorosa.	**1756** Nace Wolfgang Amadeus Mozart.

1757 Publica *El hijo natural* y es acusado de plagio.	**1756-1763** Guerra de los Siete Años.
1759 La *Enciclopedia* es considerada un texto subversivo por el Parlamento de París, el papa Clemente XIII la inscribe en el índice de libros prohibidos y amenaza con excomulgar a todos aquellos católicos que tengan una copia.	**1759** Voltaire publica *Cándido*.
1761 Escribe *El padre de familia*.	
	1762 Catalina II se proclama emperatriz de Rusia. Jean-Jacques Rousseau publica *El contrato social* y *Emilio, o de la educación*.
1765 Catalina II compra su biblioteca, pagándole una renta anual para que la conserve y la complete.	
1766 (18 de octubre) Conoce a Cesare Beccaria.	
1767 La *Enciclopedia* empieza a ser traducida al ruso y Diderot es elegido miembro de la Academia de las Artes de San Petersburgo.	
	1770 El barón d’Holbach publica *El sistema de la naturaleza*.
1771 Primera edición de *Jacques el fatalista*.	
1772 La hija Marie-Angélique se casa con Abel-François Caroillon de Vandeul.	
1773-1774 Viaje a Rusia y Holanda.	
1776 Se traduce al francés *De los delitos y de las penas* de Beccaria, con notas de Diderot.	**1776-1783** Guerra de Independencia estadounidense.

1778 Publica el *Ensayo sobre la vida de Séneca*.	**1778** Mueren Voltaire y Rousseau.
	1783 (29 de octubre) Muere d’Alembert.
1784 El 22 de febrero muere Sophie Volland. El 31 de julio, Diderot muere de una embolia y al día siguiente es enterrado en la iglesia de Saint-Roch de París.	
	1789 Estalla la Revolución francesa.